عبد الرزاق بلعقروز | Abderrezak Belagrouz*

بين التعقل والتخلق كيف الطريق إلى الارتياض بمكارم الأخلاق عند ابن عربي؟

Between Rationality and Ethicalness: Ibn Arabi's Path to Good Ethics?

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى بيان سمات الطريق التكاملي بين التعقل والتخلق نحو مكارم الأخلاق، من منظور الميراث الأخلاقي لمحيي الدين بن عربي، ومدى مشروعية تجديد هذا الفكر الأخلاقي في سياق ثقافة ما بعد الأخلاق. اعتمدت الدراسة على أدوات المنهج التحليلي والمقارن لمقاربة هذا الموضوع، بتحليل النظام الأخلاقي لابن عربي واستكشاف وحداته المنهجية، وتَجْلية الكيفية التي بها تكُون العلوم العقلية أداة أساسية للارتياض بمكارم الأخلاق من جديد. كما رصدت آلية ابن عربي المنهجية في كيفية الاستمداد من الموروث الأخلاقي اليوناني. واستنتجت الدراسة مشروعية إقامة الحوار الجدلي بين الميراث الأخلاقي لابن عربي وعودة الأخلاق من جديد، وأهمية البحث في تجديد القيم الروحية المستمدة من ميراث ابن عربي الأخلاقي في سياق ثقافة ما بعد الأخلاق، التي بات فيها الإنسان المعاصر مُنْجَذبًا نحو عبادة اللذة والفردانية المنكفئة. كما استنتجت أهمية الاعتناء بقيم الإنسان الروحية، عن طريق تجديد المناهج التربوية السائدة التي تسيّدت فيها مطالب الفكر المنفعية؛ بأن تصبح التربية متجذرة في المكون الروحي للإنسان وليست منحصرة في البناءات العقلية والنفسية والجسمية والاجتماعية فحسب.

كلمات مفتاحية: ابن عربي، تخلق، ثقافة ما بعد الأخلاق، الموروث الأخلاقي اليوناني، قيم الإنسان الروحية.

Abstract: This research illustrates the characteristics of the integral path between rationality and ethicalness towards good ethics. It considers the perspective of Ibn Arabi's ethical heritage and the legitimacy of renewing this ethical thought in the context of a post–ethics culture. The research uses an analytical and comparative approach to this subject, analyzing the Ethical system of Ibn Arabi and exploring its methodological units, and demonstrating how rational science is an essential tool for pursuing ethics again. The research also examines Ibn Arabi's methodology of drawing upon Greek ethical heritage. The research results demonstrate the legitimacy of establishing a dialectical dialogue between the ethical heritage of Ibn Arabi and the return of ethics. The research results serve to emphasize the

* أستاذ فلسفة القيم والمعرفة، جامعة سطيف2. رئيس تحرير مجلة نماء.

Professor of the Philosophy of Values and Knowledge at Setif University 2, and Editor–in–Chief of Namaa Journal.

importance of research in the renewal of spiritual values derived from the ethical heritage of Ibn Arabi in the context of post–ethical culture whereby contemporary man worships pleasure and individualism. It suggests the importance of taking care of human spiritual values by renewing the prevailing educational curricula, which are dominated by the demands of utilitarian thought so that education becomes deeply rooted in the spiritual component of man rather than being limited to mental, psychological, physical and social constructs.

Keywords: Ibn Arabi, Ethicalness, post–ethics culture, Greek ethical heritage. The spiritual component of man.

أولًا: في دواعي الاهتمام بالموضوع

لو أننا صورنا واقع الإنسان المعاصر في سياق ثقافة ما بعد الأخلاق[1] بتصوير جامع لقلنا إنه إنسان غافل[2]، ومادة غفلته هي سَهوه عمّا هو موكَل إليه حقًا، وانغماسه في ملهيات أخرى تصرفه عن معالي الأمور وأقْومها، أو على التحقيق؛ تصرفه عن مادة حياته أو حياة قلبه، فهو على الظاهر قد تمكن من تسخير العالم لحاجاته، لكنه في الباطن اختار مسلك الغفلة وتغييب الذات عن القيم الروحية التي تعيد إليه الحياة. لذا تراه لا يتوقف عن طلب المشتهيات لنفسه، غير آبه بانقلاب نتائجها عليه في القريب أو البعيد، متخذًا من فكرة «الحق دليلًا ووسيلة لمشروعية أفعاله»، حتى طار في العقول مفهوم جديد للإنسان هو «الحيوان المطالِب بالحقوق». ولو أن ظاهر هذه الكلمة في مصلحة الإنسان، فإن باطنها هو طمس وحجب النور الروحي المبثوث فيه، وبيان ذلك أن الحق هنا قد أخذ معنًى مائلًا، لأنه يميل إلى المشتهيات أو الثقافة الاستهلاكية ميلًا بائنًا، ويَقترف من الأفعال ما يجعله موصوفًا بالشرود والإخلاد إلى أنموذج الحياة الزاحفة بدلًا من الحياة العارجة؛ فالإنسان المعاصر ما بعد الأخلاقي، قد وجد في فلسفة الحق دليلًا للعمل لا بموجب العقل، وإنما بموجب الغريزة النفسية التي لا تعرف للروح طريقًا، لأنها تشعر وتفكر من ذاتها، وتتأبّى الخروج من هذه الحُجب النفسية الكثيفة التي أورثتها حركة الحداثة باعتبارها ذلك المزيج غير المسبوق تاريخيًا من الممارسات والصيغ المؤسساتية (العلم، والتكنولوجيا، والإنتاج الصناعي، والتمدين)، ومن الأساليب

(1) يقول جيل ليبوفتسكي واصفًا عصر ما بعد الواجب أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية «لم تعد إلزامات الواجب المغالية هي التي تغذي الثقافة اليومية، ولكن الرفاهية وحركية الحقوق الذاتية [...] لم نعد نقر بإلزامية أي ارتباط، إلا الارتباط بذواتنا»، انظر: جيل ليبوفتسكي، **أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة**، ترجمة البشير عصام المراكشي، سلسلة ترجمات 32 (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018)، ص 14.

(2) من سمات الإنسان الغافل كما يرسم ذلك الحارث المحاسبي: طول الأمل، ونسيان ذكر المعاد إلا بالخاطر، والإعراض عن الخير، ومنها يتولد التسويف والوقوع في الآثام، أما الإنسان المتيقظ عكس الغافل فسماته هي: تقريب الأجل، ومراقبة الموت، والفكر فيما يصير إليه الإنسان بعد الموت، والاستغنام في كل ساعة من حياته قبل انقضاء أجله، انظر: أبو عبد الله الحارث المحاسبي، **بدء من أناب إلى الله ويليه آداب النفوس**، تحقيق مجدي فتحي السيد (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1991)، ص 119، إضافةً إلى أبواب أخرى من الكتاب، انظر: ص 91، 93.

الجديدة في العيش (الفردانية، والعلمنة، والعقلانية الذرائعية)، وكذلك من أشكال التوعك الجديدة (الاغتراب، وانعدام المعنى، والإحساس بالتفكك الاجتماعي الوشيك)[3].

إن الإنسان المعاصر الذي يتشرب القيم النهائية لثقافة ما بعد الأخلاق، وبخاصة قيمتا المُتعية والنرجسية، قد استولت على مُلكه الأهواء وغلَبه الطبع الإنساني المائل؛ وهاتان الصفتان من طبيعتهما حب الترؤُّس وحب التسيّد على القوى الروحية في الإنسان، وتم لهما ذلك التسيد مع ثقافة الإنسان المعاصرة، ولو أننا أحببنا وصف هذه الثقافة لقلنا إنها الثقافة الغافلة التي ترأست فيها القوى الشهوانية وتسيّدت على الروح الإنسانية؛ لهذا، فإن الإنسان المعاصر في حاله الأخلاقي لا يزال يرتسم عليه وصف الحارث المحاسبي رغم تعاقب الأزمنة فـ «هو مُحَارِف للتفريط، معتاد للبغي، مشغوف بالتسويف، مجبول على الملل والنسيان، وهو موصوف بعدم العزم، مطبوع على الأمل، منعوت بالجزع عند الشدة، وبقلة الشكر عند النعمة، مولوع بالانخداع والاغترار»[4].

ولأجل هذه الحال، فإنه حقيق بنا المفاتشة عن الطرق التي بوساطتها نعيد إلى الإنسان المعاصر مادة حياته؛ أي أنْ يتيقظ ويتحفظ من جديد، ويتحرر من السهو الذي استغرق حياته، وبات حاكمًا على أفكاره وأقواله وأفعاله، وكي تتحقق هذه البُغية، بأن ينهض هذا الإنسان من جديد، ويَهزم في مُلْكه هذا الترؤس والتسيّد للقوى الشهوانية والأهواء، بأن يستبدل مكانها القوى الروحية، ويرسم المنهج الذي تبقى بموجبه هذه القوى مستولية على الملك[5] الإنساني من جديد، فإن الميراث الأخلاقي لمحيي الدين بن عربي في طليعة المصادر الأساسية التي يمكن لها أن تنير الدروب للإنسانية من جديد، وذلك عن طريق الأخذ بيد الإنسان من حال الغفلة الطوعية إلى حال اليقظة القصدية. وما نأخذه من ميراث ابن عربي هو المنهج الذي رسمه لأجل بلوغ هذه القُصود، حيث إننا سنركز على دور العلوم العقلية في إحداث الارتياض من جديد على مكارم الأخلاق؛ تلك المكارم التي غفل عنها الإنسان المعاصر وهجرها بحجة أنها إلزامية ومؤلمة وضيقة، وما درى أن هذه الأحكام التي ظاهرها العقل هي من موجبات التخيل لا من موجبات التعقل، ومن مستلزمات الوهم الذي يأتي في صورة العقل فيُلبس على الإنسان الفعل العقلي الصحيح و الصائب. ولأجل فك عُقَدِ هذا الإشكال، فإننا نبسط الإشكالية المركزية لبحثنا في الصورة الآتية:

ما الكيفية التي تكون بوساطتها العلوم العقلية أداة للارتياض بمكارم الأخلاق والاهتداء إلى الإنسان المتيقظ في منظور الميراث الأخلاقي لابن عربي؟

وعن هذه الإشكالية المركزية تتوزع تساؤلات جزئية أخرى نصوغها في الآتي:

(3) تشارلز تايلر، **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة الحارث النبهان، مراجعة ثائر ديب، سلسلة ترجمان (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 11.

(4) المحاسبي، ص 120.

(5) يستخدم ابن عربي هنا مجاز المُلك لإجراء مماثلة بين التدبير السياسي والتدبير الأخلاقي؛ فالروح هي خليفة على البدن، والعقل مستشارها، والأمير المُنازع هو الهوى، ووزير الهوى هو الشهوة، وأصل الفتن والحروب طلب الرئاسة على هذا الملك الإنساني بين الروح والهوى.

• ما مدلول العلوم العقلية ومكارم الأخلاق والارتياض في الميراث الأخلاقي لابن عربي؟

• كيف رسم ابن عربي طريق الارتياض بمكارم الأخلاق ومنهج التدرج في محمود الغايات متوسلًا في ذلك بالعلوم العقلية وعلوم الحقائق؟

• ما العلوم العقلية التي قصدها في هذا المقام؟ وما ثمرات هذا الارتياض بالعلوم العقلية على صورة الإنسان الجديد؟ وما مدى مشروعية وصدقية القول بأن غَفْلَة الإنسان المعاصر تجد علاجها الجذري من الميراث الأخلاقي الأكبري؟

ثانيًا: مفاهيم الدراسة ومعانيها

إن ما يجب الإشارة إليه، قبل صَرْفِ القول إلى بسط مفاهيم الدراسة، أننا لن نخوض في المعاني على طريقة المعاجم في البحث في المدلولات اللغوية، أو تعديد المعاني في الاصطلاحات العلمية السائدة، وإنما سنقتنص المعنى الخادم للمسار العام للإشكالية، والمعنى الذي نظفر به من سياق النسق العلمي العام الذي تنتمي إليه أقوال ابن عربي نفسه، لأن الغرض هو فقه المعاني للكلمات الواردة، كي تعين القارئ من البداية على فهم المبنى الذي تقصده هذه الدراسة.

1. العلوم العقلية

تتداول هذه العبارة المركبة في مجالات تصنيف العلوم، ولأن موضوعنا هو وصف العبارة وشرحها، فلن نتجه إلى سياق تحميد العلوم أو تذميمها، بل إننا نتقصدُ الغرض من وضع هذه العبارة، وبخاصة أنها، أي العلوم العقلية، مفهوم قلق تارة، واحتجاجي تارة أخرى؛ أي إنه أداة نقد لمنظومة العلوم النقلية، وعليه، فإن العلوم العقلية والعلوم الحِكْمية والفلسفية ألفاظ متقاربة في استعمالاتها العديدة؛ يقول ابن خلدون إظهارًا لهذه الفكرة: «وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنساني، منذ كان عمران الخليقة، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة»[6]، وإذ عرف هذا كما جاء في النص المذكور فإننا نستنتج ما يلي:

• العلوم العقلية اختصاص إنساني بوجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الطبيعية، فرغم أن الإنسان هو آخر الموجودات الطبيعية، فإنه أول الموجودات العقلية التي اختصت بهذا التركيب بين التكوين الطبيعي والتكوين الروحي، فالميزة بهذا أن باطنه مشتمل على كل إمكانات الكون الكلي؛ ذلك أنه حقق في ذاته، ككون أصغر، انعكاسًا لصفات الكون الأكبر[7].

(6) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، اعتناء ودراسة أحمد الزعبي (بيروت: دار الأرقم، 2006)، ص 531.

(7) سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين: السهروردي، ابن سينا، ابن عربي**، ترجمة عمر نور الدين (القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2019)، ص 164.

• الاستواء في التوزيع العادل لهذه الأفعال العقلية، وفي هذا يقول الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت R. Descartes: «إن العقل هو أعدل أشياء الكون توزعًا بين الناس [...] والمقدرة على الحكم الجيد، والتمييز بين الحقيقة والخطأ، وهي ما يسمى على وجه التحديد صوابًا أو عقلًا، متكافئة بالطبع لدى جميع الناس، وكذلك على أن تنوع آرائنا لا يحصل من كون البعض أكثر تعقلًا من البعض الآخر، بل من كوننا نسوق أفكارنا على دروب مختلفة»(8).

• وُفور هذه العلوم بحسب وفور العمران في الأمم؛ فابن خلدون يُجري ترابطًا سببيًا بينهما؛ إذ إنها لا تتوافر في مرحلة البداوة ابتداءً، بينما تتراكم تبعًا لتراكم العمران ووُفوره.

وإذ تبين لنا الوصف الكوني للعلوم العقلية من حيث هي منزع عقلي إنساني يولد العلوم الكونية كذلك، فالأحرى أن نتساءل: ما الذي يقابل هذه العلوم المسماة عقلية؟ وهل هذه المقابلة توجب التعارض والضدية التنافرية أم أنها في تداخل معرفي مع ما يقابلها من العلوم الأخرى؟

يشير أبو الحسن العامري إلى صنف العلوم العقلية أو الحكمية بالقول: «وأما العلوم الحكمية فهي تفتن أيضًا إلى صناعات ثلاث: إحداها حسية: وهي صناعة الطبيعيين، والثانية عقلية: وهي صناعة الإلهيين، والثالثة مشتركة بين الحس والعقل: وهي صناعة الرياضيين، ثم صناعة المنطق تتنزل من الصناعات الثلاث منزلة الآلة المعينة عليها»(9). والمُلابس لهذه الصناعات لا يقل قيمة عن المُلابس لصناعات العلوم الملية، ولا يوجد بينها وبين هذه الأخيرة مدافعة أو عناد؛ إذ إن فوائدها، أي العلوم العقلية، بحسب ما يرى العامري هي:

• الأنس باستكمال الفضيلة الإنسانية، باستيلائه على حقائق الموجودات، والتمكن من التصرف عليها.

• الخلوص إلى مواقع الحكمة فيما أنشأه الصانع جل جلاله، من أصناف الخليقة، والتحقق لعللها ومعلولاتها، وما تتصل به من النظام العجيب، والرصف الأنيق.

• الارتياض في مطلب البرهان على الدعاوى المسموعة، والسلامة من وصمة التقليد للمذاهب الواهية(10).

يظهر، إذًا، أن العلوم العقلية متعددة في موضوعاتها، وأن غرضها متكامل: فهو أخلاقي وعلمي ومنهجي؛ فالأول مداره التحلي العملي بالأخلاق الفاضلة التي يوجبها العقل، والثاني علمي تجريبي مداره اكتشاف القوانين الطبيعية، والثالث منهجي مداره إتقان المنهج المنطقي والميزان المعرفي الذي يعرف به صحيح الفكر من خطئه، ويعرف به باطل الاعتقاد من حقانيته، وخير الأفعال من شرها.

---

(8) رينيه ديكارت، **حديث الطريقة**، ترجمة وشرح وتعليق عمر الشارني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 41-42.

(9) أبو الحسن العامري، **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب (الرياض: دار الأصالة للنشر والثقافة والإعلام، 1988)، ص 81.

(10) المرجع نفسه، ص 83.

أما إذا صرفنا النظر إلى أبي حامد الغزالي، فإننا نجده، بعد أن قسم العلوم إلى قسم شرعي وآخر عقلي، وقسم الشرعي إلى أصول هي: علم التوحيد والتفسير وعلم الأخبار، وإلى فروع أو علم الفروع العملي وهي: حق الله تعالى، وحق العباد، وحق النفس، وقسم أيضًا العلم العقلي وجعله في ثلاث مراتب هي: العلم الرياضي والمنطقي، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، فإننا نجده يقول قولًا غير معهود فيما يخص العلم العقلي، ووجه هذا نلاحظه من حيث دمجه للعلم العقلي في التصوف؛ إذ يقول الغزالي مبينًا هذه الحقيقة: «اعلم أن العلم العقلي مفرد بذاته ويتولد منه علم مركب يوجد فيه جميع أحوال العلمين المفردين، وذلك العلم المركب علم الصوفية، وطريقة أحوالهم، فإن لهم علمًا خاصًا بطريقة واضحة مجموعة من العلمين وعلمهم يشتمل على الحال، والوقت والسماع والوجد والشوق والسكر والصحو والإثبات، والمحو، والفقر، والفناء، والولاية والإرادة، والشيخ والمريد، وما يتعلق بأحوالهم مع الزوائد والأوصاف والمقامات»[11]. وهنا يعتبر الغزالي أن التصوف من العلوم العقلية حال تَركبها لا انفرادها، ووجه هذا الإقرار، فيما يظهر لنا، أن التصوف من العلوم العقلية العملية، فالعقل كما يتعين في الممارسة الإسلامية بخاصة في قطاعها الصوفي، ليس أداة معرفية منفصلة عن التقويمات الأخلاقية العملية، بل إن معناه لا يكتمل، وصورته لا تتضح، إلا بعد أن يكون الإنسان جامعًا في سلوكه بين أفعال القلب وأفعال الجوارح، ومن دمج بينهما في سلوكه فهو العاقل على الأتم.

إذًا، يظهر لنا أن العلوم العقلية لها وجه نظري ثمراته هي علوم الطبيعة والرياضيات والعلم الإلهي، وآلة هذه جميعًا هي الآلة المنطقية، ووجه عملي ثمراته هي علم الأخلاق والتصوف وسياسة النفس.

2. الارتياض

يتخذ لفظ الارتياض مدلولًا عقليًا وآخر أخلاقيًا، فالأول هو تحصيل الدربة على التحرر من التخيلات والأوهام، والرجوع في الأحكام إلى القوة العقلية المسنودة بالوحي الإلهي وحدها؛ كي لا يقاد الإنسان بالأوهام والتخيلات، والثاني هو الرياضة الروحية وتكرار الأفعال المحمودة وتكلف اقترافها كي تصبح هذه الأفعال راسخة وثابتة تصدر عن النفس بسهولة ويسر. فالارتياض تبعًا للشق الثاني من المدلول، يدخل في باب الوسائل التي تُكتسب بها الأخلاق، وبيان ذلك «أن التدريب العملي والممارسة التطبيقية ولو مع التكلف في أول الأمر، وقسر النفس على غير ما تهوى، من الأمور التي تُكسِب النفس الإنسانية العادة السلوكية، طال الزمن أو قصر [...] وحين تتمكن في النفس تكون بمنزلة الخُلق الفطري، وحين تصل العادة إلى المرحلة تكون خلقًا مكتسبًا، ولو لم تكن في الأصل الفطري أمرًا موجودًا»[12]. وثمة استعمال لفظي آخر متقارب في المبنى وفي المعنى على حد سواء، هو لفظ الرياضة، وفي هذا جاء شرح الرياضة عند ابن عربي بالقول إنها: «تهذيب الأخلاق وترك الرعونة وتحمل الأذى [ومعنى (تهذيب الأخلاق) تنقيتها

(11) أبو حامد الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي** (بيروت: دار الفكر للطباعة والتوزيع، 2003)، ص 230.

(12) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، ج 1 (دمشق: دار القلم، 2011)، ص 208.

وتطهيرها مما لا يليق بها و(ترك الرعونة) وهي المحق والاسترخاء والعجلة (وتحمل الأذى) الذي يصدر عن الخلق والعفو عنه والاستغفار لهم]»[13]. وقد جاء في حدها أيضًا «تمرين النفس لإثبات حسن الأخلاق، ودفع سيئها، وبهذا اختصاص عمل التصوف»[14]، أو على حد تعبير الغزالي: «وأما الرياضة فهي تمرين النفس على الخير ونقلها من الخفيف إلى الثقيل باللطف والتدريج إلى أن ترتقي إلى حالة يصير ما كان عنده من الأحوال والأعمال شاقًا سهلًا»[15]. واللافت للنظر هنا اختصاص الرياضة بالجانب الأخلاقي أكثر من الجانب العقلي، وهذا يبدو قولًا مقصودًا، يجد أصله في أن العمل بالأخلاق يوسع المدارك العقلية وينمي التفكر الإنساني بما لا ينميه العقل المجرد، وانطلاقًا من هذا المعنى للرياضة، الذي تصفو فيه النفس كي تكون مؤهلة لتلقي المعاني وانتقاش صور العلوم فيها، يساند هذا الفعلَ، أي الارتياض والرياضة، فعلٌ آخر هو المجاهدة، الذي يحمل في معناه بذل الجهد في المستوى العقلي، أي الاجتهاد، وبَذْلُه في المستوى الإرادي، أي الجِهاد، وفي هذا يقول محمد بن عجيبة شارحًا مفهوم المجاهدة من حيث إنها «فطم النفس عن المألوفات وحملها على مخالفة هواها في عموم الأوقات، وخرق عوائدها في جميع المجالات [...] وهي ثلاث: مجاهدة الظواهر بدوام الطاعات وكف المنهيات، ومجاهدة البواطن بنفي الخواطر الرديئة، ودوام الحضور في حضرة القدسية، ومجاهدة السرائر باستدامة الشهود وعدم الالتفات إلى غير المعبود»[16].

وإذ تقرر هذا، فنحن جديرون بأن نصرف القول إلى أن الارتياض، أو المجاهدة، أو الرياضة، يتنزل كل منها ضمن نسق العمل التزكوي، الذي ينبني على اعتبار أن للقوة الروحية الأثر الأعمق في نفس الإنسان، فهي التي تكشف غطاء النفس وتأخذ بيد الإنسان من الجذب الطيني إلى الجذب الروحي، وفي هذه الحال تكون القيمة الحقيقية للإنسان، لأنه صَير الروح خليفة على النفس وسائسة لها، والنفس باتت حركتها أو سكونها استجابة لما توجبه الروح من ترقٍّ في قيم الإيمان، التي ترتفع بدورها بالوجدان والسلوك إلى الهيئة الأخلاقية المحمودة.

3. مكارم الأخلاق

تتباين معاني العبارة المركبة «مكارم الأخلاق» من حيث ما تحتويه من قيم خلقية محمودة، وقلما نجد من يقف على حقيقتها ومعناها على طريقة الحد المنطقي أو الرسم التعريفي، ونجد في المقابل من

(13) محيي الدين محمد بن علي بن عربي وعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، **الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار: المتن، وهو «رسالة الأنوار» للشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عربي الحاتمي الطائي، والشرح، وهو «الإسفار» للعارف بالله تعالى الشيخ عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي**، صححه وضبطه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص 95، الكلام الوارد بين معقوفين من شرح الجيلي.

(14) أحمد زروق البرنسي الفاسي، **قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الأصول والفقه والطريقة**، تحقيق عثمان الحويمدي وحسن السماحي سويدان (بيروت: دار وحي القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 2004)، القاعدة رقم 6، ص 78.

(15) الغزالي، ص 149.

(16) أحمد بن محمد بن عجيبة، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تحقيق نجاح عوض صيام (القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، 2015)، ص 25.

يعددُ فوائدها ويكثر من الإشادة بها، من أنها ضرورية وأساس العلاقات الاجتماعية بين الإنسانية التي لا يمكن حصرها في تبادل المنافع الاقتصادية من غير مكارم الأخلاق. والقول الأكثر معقولية أن استخدام «مكارم الأخلاق» يراد به الأخلاق المحمودة التي يؤسس لها الشرع ويقتبسها العقل، ومن ثمة جرى وضع هذا المصطلح لكي يكون معبرًا عن الفضائل الأخلاقية المحمودة، بما أن لفظ الخُلق يدخل في معناه كل من الصفات السيئة والصفات الحسنة التي تصدر عن الحال أو الهيئة التي عليها الصورة المعنوية للإنسان.

والقارئ لما جاء في المدونات الأخلاقية يتلمّح هذا الإظهار لمكارم الأخلاق من حيث تعديد الأفعال وليس من حيث استقراء الماهيات، مع إجراء المفتتح في الغالب بالإشارة إلى الحديث النبوي الشريف «إنما بعثت لأتمم مكارم (وفي رواية) صالح الأخلاق»[17]، ثم الانتقال إلى جمع هذه المكارم في أفعال حميدة يكون الغرض من الإشارة إليها دفع النفس إلى التحلي بها واكتسابها كي تصبح عادة وسجية، ومثال ذلك ما جاء في كتاب الطبراني **مكارم الأخلاق** الذي جعل المكارم في أبواب وقال: «هذه أبواب في مكارم الأخلاق التي ينال بها المؤمن الشرف في حياته، ويرجو فيها النجاة بعد موته [ومن هذه المكارم الواردة في صيغة أبواب]: فضل تلاوة القرآن وكثرة ذكر الله والصمت إلا من خير، وحب المساكين ومجالستهم، وحسن الخلق، وفضل لين الجانب وسهول الأخلاق وقرب المأخذ والتواضع، وفضل الانبساط إلى الناس ولقائهم بطلاقة الوجه، وفضل الرفق والحلم والأناة، وفضل الصبر والسماحة، وفضل من يملك نفسه عند الغضب»[18].

ويسلك أبو حامد الغزالي مسلك تعديد المكارم أيضًا لما يكون حديثه في بيان مكارم الأخلاق: «مكارم الأخلاق من أعمال أهل الجنة قول لطيف يتبعه فعل شريف، مكافأة المحسن بأكثر من إحسانه، صاحب مكارم الأخلاق هو الذي لا يحوجك أن تسأله ولا يزال يعتذر ضد اللئيم الذي لا يزال يفتخر، والتغافل عن زلل الإخوان والمسارعة في قضاء حوائجهم وطرح الدنيا لمن يحتاج إليها»[19]. وبين من هذا القول أن المكارم هي الصفات الحسنة التي تصدر من النفس الإنسانية، وبين أيضًا أن المكارم ليست معاني جامعة مانعة، أو أبوابًا يمكن حصرها في قيم أخلاقية مرسومة، بل هي لامتناهية من حيث تجليها، وهنا لا بد من الوعي بأن نظام الأخلاق في الإسلام قد أعرض عن نظرية الفضائل الأخلاقية اليونانية المحصورة في أربع، وهي: العفة والشجاعة والروية والعدل، ورسم نظام الأخلاق رسمًا مفتوحًا ممدودًا، والمسوغات التي شرعت لهذا الاعتبار هي على التوالي:

- الأولى، أن الأخلاق هي بعدد أفعال الإنسان، فلما كانت هذه الأفعال أكثر من أن تحصى، كانت الأخلاق مثلها لا تُحصى.

(17) رواه البخاري في **الأدب المفرد** تحت رقم 273.

(18) أبو القاسم الطبراني، **مكارم الأخلاق**، تحقيق فاروق حمادة (دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 2010).

(19) الغزالي، ص 156.

• الثانية، أن الفعل الخلقي الواحد ليس رتبة واحدة، بل هو رتب متعددة، قد لا تقف عند حد مثلًا، الصبر، وصبر الصبر، القوة وقوة القوة وغيرها، بمعنى أن يتولد من الفعل الخلقي فعل آخر يختلف عنه في المرتبة.

• الثالثة، أن الأخلاق هي طريق إدراك معنى اللامتناهي، وليس التعداد كما ساد بذلك الاعتقاد؛ ذلك أنه لما كانت أفعال الإنسان لا تتناهى، ورتبها هي الأخرى لا تتناهى، صار الشعور بهذا المعنى في عموم هذه الأفعال أقرب إلى الإنسان منه في أفعال مخصوصة كأفعال الحساب[20].

وهذا الاختصاص بانفتاحية الأخلاق عكس حصرها في الفضائل الأربع، كما هي في الأخلاق اليونانية، كان قد لاحظه ابن عربي في تناوله لسؤال الكم في عدد الأخلاق في **الفتوحات المكية**، لما كان السؤال «كم خزائن الأخلاق؟ الجواب على عدد أصناف الموجودات وأعيان أشخاصها، فهي غير متناهية من حيث ما هي أشخاص، ومتناهية من حيث ما هي خزائن، وسميت خزائن لكون الأخلاق مخزونة فيها اختزانًا وجوديًا وإنما جعلت خزائن لما تتضمنه في حُكْم من اتصف بها من الصفات التي لا نهاية لوجودها»[21]. وجلي هنا، التمييز بين المرتبة الوجوديةَ للأخلاق، والمرتبة العيانية للأخلاق، ثم إن ابن عربي يأخذ في تقسيمه لهذه الخزائن إلى: خزائن لها تعلق بالذات أو الأخلاق في صورتها الأصلية الكاملة أو الذوات من حيث هي ذوات، والثانية خزائن تترابط مع النسب الموجبة للأسماء من حيث هي نسب، والثالثة خزائن لها تعلق بالأفعال من حيث ما هي أفعال، والقول الكاشف لهذا هو أن للأخلاق وجودًا موضوعيًا مستقلًا؛ وترابطًا في صورة الصفات وما توجبه على الأعيان، والفعل بين تحليه بالأخلاق وبين بعده عنها. وهذه المراتب تتكاثر وتتوالد بصورة لامتناهية في حياة الإنسان، وهذا هو السر في اعتبارها لامتناهية، وتعالقها مع الموجودات كلها، فالقول بالطابع اللامتناهي للأخلاق والطابع الاتساعي لها، يحررها من النظرة الفلسفية اليونانية التي تتركز فيها الفضائل على الإنسان، أو أن فضائلها تجعل الإنسان هو مركز الدائرة ومحور المحيط، وهذا مخالف لروح الثقافة الإسلامية، التي تجعل الإله هو مقياس الأشياء جميعًا وليس الإنسان، ومن ثمة وجب صرف القول إلى أن روح الخلافة كما تستبين، هي الاقتداء والتشبه بأفعال الإله على قدر وُسْع الإنسان وبما يكون مخصوصًا بطبيعته الإنسانية النسبية في مقابل الوجود الإلهي المطلق في الذات وفي الصفات.

يتضح مما سبق، أن المكارم لا تطلق إلا على الأفعال الأخلاقية المحمودة، التي تترقى بها نفس الإنسان من حضيض الإخلاد إلى الأرض إلى يفاع التزكية والإنماء لدوافع الخير، أو من الميل إلى دواعي الطبع وقوى النفس الشهوانية والغضبية إلى موجبات نور العقل وإشراق شمس الروح، لكي تتحقق بذلك الصورة الحقيقية للإنسان، وهي صورة الإنسان المتيقظ المتحكم في قواه الغضبية والشهوانية، والمستحق للرئاسة وللحكمة.

(20) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2011)، ص 55.

(21) محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، مج 1 (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ص 72.

ثالثًا: الطريق نحو تقوية النفس الناطقة بالعلوم العقلية

1. في استثمار الموروث الأخلاقي اليوناني

ثمة ما يجب الإقرار به، ونحن في طريق تقوية النفس الناطقة بالعلوم العقلية ومنهج التدرج نحو اكتساب محمود الصفات، وهو تقريب النظام الأخلاقي اليوناني إلى مجال التداول الإسلامي، متوسلين بآليات تحرير الموروث اليوناني[22] من الصفات المثالية، وإلباسه الصفات العملية، ومثال ذلك أن تلك الثنائية اليونانية السائدة: النظر والعمل، أو العقل النظري والعقل العملي، قد صيرها العقل الإسلامي ثنائيةً جديدة هي: أعمال القلوب وأعمال الجوارح، فالقُلوب محل للإيمان، والجوارح للأعمال؛ ذلك «أن جميع التكاليف الشرعية التي تعبد بها الإنسان في خاصة نفسه ترجع إلى نوعين: أحكام تتعلق بالأعمال الظاهرة، وهي أحكام العبادات والعادات والمتناولات، وأحكام تتعلق بالأعمال الباطنة، وهي الإيمان وما يتصرف في القلب، ويتلون به من الصفات، إما المحمودة: كالعفة والعدل والشجاعة والكرم والحياء والصبر، وإما المذمومة: كالعجب والكبر والرياء والحسد والحقد. وهذا النوع أهم من الأول عند الشارع، وإن كان الكل مهمًا، لأن الباطن سلطان الظاهر المستولي عليه، وأعمال الباطن مبدأ في الأعمال الظاهرة، وأعمال الظاهر آثار عنها، فإن كان الأصل صالحًا كانت الآثار صالحة، وإن كان فاسدًا كانت فاسدة»[23]. ومقتضى هذا أن «التوحيد أصل، والعمل فرع، فإذا اتفق في الفرع شيء يفسده ويهلكه جبره الأصل كالعصاة، وإذا خرب الأصل لم يصلحه بجبره الفرع كالمنافق»[24]. فهنا تلازمية بين الإيمان (التوحيد؛ أفعال القلوب) والعمل (السلوك؛ أفعال الجوارح)، فالكل هنا بات فعلًا تتقوم به الذاتية الإنسانية، وتتكامل فيما بينها الفعاليات الإدراكية، مؤدية إلى الإنسان النموذجي المؤمن العامل.

وهذا القانون الكلي انعكس على مسالك الأخلاقيين في المعرفة الإسلامية، التي وصلت الآصرة الشديدة بين الاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر، وبين أبعادها الأخلاقية التي تورثها في السلوك، ثم رسمت مراتب الارتقاء بهذا السلوك من أحواله الاعتيادية إلى مقاماته الارتقائية التي تصله في الأخير بالسجود الاقترابي من الله سبحانه وتعالى، وبيان ذلك أن صفة القراءة التي اختص بها الإنسان، إن لم تُوصل هي إلى الربط والاتصال فهي قراءة قد انحصرت في العالم الحسي، من غير أن تترقى؛ لكي تستنبط المعاني الروحية الملازمة لهذا الوجود الحسي، لهذا كان الإنسان دومًا مخلوقًا

---

(22) لتحصيل نظرة عن آليات تقريب الموروث الأخلاقي اليوناني إلى قطاعات الثقافة الإسلامية، انظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط 2 (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، [د. ت.])، الفصل الرابع: «التقريب التداولي لعلم الأخلاق اليوناني»، ص 381. ومما جاء في الكتاب المذكور، أن «عناية المسلمين بالأخلاق كانت تدعو إليها أسباب مختلفة: منها الدعوة إلى مكارم الأخلاق التي جاء بها الشرع الإسلامي؛ ومنها أيضًا التوجه العملي للمعرفة الإسلامية الذي يجعل أهلها يتأثرون بما كان من العلوم المنقولة متعلقًا بالعمل أكثر من تأثرهم بما كان منها نظريًا، ومنها الاعتقاد في وجود كليات عملية فطرية»، ص 388.

(23) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، تحقيق محمد مطيع الحافظ (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر؛ القاهرة: دار النهضة العربية، 1996)، ص 37.

(24) محيي الدين بن عربي، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، تحقيق محمد عبد الحي العدلوني (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2015)، ص 111.

قارئًا، يتجدد بالقراءة، ويتسع علمه بالقراءة، ويستقيم سلوكه بالقراءة ويصل إلى الله بالقراءة، وإذا تعطلت هذه الوظيفة الجوهرية، أي وظيفة القراءة، فإن المآل هو انحسار الإدراك والمعرفة، وتضييق الوجود الكوني والإنساني، والدخول في ظلام نسيان مشاهدة الملكوت الأعلى، وفقدان القوة على مخالفة الشهوات، وقلة التفكر في يوم الفصل والجزاء، ولهذه الترابطية الوثيقة بين القراءة ومعرفة الله، انتقد ابن عربي الفلاسفة عندما أخطؤوا في نقطة الانطلاق لما كان بصدد تحليل مفهوم الفلسفة باعتبارها محبة للحكمة «فلو طلبوا الحكمة من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء»[25].

وإذ تبين لنا هذا الأمر، فإننا نصرف السعي إلى ابن عربي الذي هو من الأخلاقيين الذين استثمروا مفاهيم الفلسفة الأخلاقية اليونانية في وصف قوى الإنسان، وفي رسم طريق الارتياض بمكارم الأخلاق مع تحريرها من الإحالات اليونانية الإنسانية، والاعتراف بقيمتها، ومعاندة من يعترض على هذه التعاليم الأخلاقية؛ بدعوى أن قائلها هو الفيلسوف، وأن الفيلسوف لا دين له، يقول ابن عربي: «إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلًا، فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق ولا سيما أن وجدنا الرسول - عليه السلام - قد قال بها ولا سيما فيما وضعوه من الحكم والتبري من الشهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر، فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعينة وأنها حق»[26].

وإن هذه المقدمة المنهجية التي وضعها ابن عربي في كيفية تعاطيه مع النقل الفلسفي اليوناني، تجد أسمى تجل لها في تناوله للأخلاق وكيفية الارتياض بمن قعد ولم يتحقق بالفضائل الأخلاقية التي تجعل من نفسه الناطقة حاكمًا على نفسه الشهوانية ونفسه الغضبية، في استبصاره لصورة الإنسان الأصلية المنسية.

إن آلية التعاطي مع الموروث الفلسفي اليوناني هنا كانت آلية تقريبية تشغيلية، بما يحقق القصد ضمن النسيج الضام للمشروع الأخلاقي، وهنا تظهر القُدرة التقريبية والموهبة التركيبية التي رسم بها ابن عربي معالم الفِقه الروحي الأكبري، بخاصة الأنساق الأخلاقية الروحية منها؛ حيث نجد في متنه «مذاهب تنتمي إلى الرواقية وفيلو والأفلاطونية الجديدة ومدارس قديمة أخرى، وقد عكف على تأويلها ميتافيزيقيًا، وأدمجها في بانوراما حكمة ابن عربي الإلهية. وقد كان عقله بلورة تعكس المذاهب العرفانية والعلوم الكونية وعلم النفس والطبيعة في إهاب ميتافيزيقي شفيف يكشف عن المفصل الذي يدور حوله كل صور حكمة الأولياء والحكماء مثل الجذر الذي يغذي كل شيء، وكل مقامات الحقيقة المغمورة في الربوبية»[27]. ولن يتحقق بهذه الخصيصة المنهجية الثاقبة، إلا من كان يمتلك رؤية منهجية أو منظورًا معرفيًا جليًا لديه، فيأخذ من البنيات الأخلاقية ما يخدم القَصْدِية الأنطولوجية والأخلاقية الكامنة في مشروعه، وهذا على التحقيق ما كان ابن عربي يطبقه مع الأنساق الفلسفية

(25) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مج 1، ص 523.

(26) المرجع نفسه، ص 32.

(27) نصر، ص 139.

والتشريعات الأخلاقية التي أقام بينها وبينه حوارًا جدليًا مثمرًا، وهو بهذا الإجراء المنهجي يسكن في أرض العقلانية المعاصرة التي من سماتها المنهجية «المفاهيم الرحالة» les concepts nomades[28]، التي تسافر من نسق علمي لكي تقيم في نسق علمي آخر، أو يجري الأخذ بقيمة خلقية من سياق تاريخي ومعرفي إلى سياق تاريخي ومعرفي يفرضان تحديات ثقافية جديدة.

وتسري هذه المنهجية عيْنُها مع ابن عربي في اعتبار السياسة مفهومة بمعنى التدبير العقلاني الحَصيف؛ هي القناة التي بامتلاكها يستطيع الإنسان إدارة حياته، بما يتوافق وقانون الاعتدال الذهبي بين قواه العقلية والغضبية والشهوانية، بأن تكون البواعث النفسية (الغضبية والشهوانية) مُسخَّرة في يد القوة العاقلة التمييزية، ولو أن ابن عربي كاشَفَ حدود الفكر التمييزي الذي تميزت به الثقافة اليونانية، ونَظَرَ دومًا إلى الفكر بمعيار العقل أو النور الأضوى الذي يُشرق من مكابدة الأعمال وتَجرع آلام المجاهدة الخلقية كي تصفو النفس وتتطهر من رذائلها وتستكمل سفرها من موطن إلى آخر، فإنه كان دومًا ينطلق من رؤيته التي عمادها «أن الفكر يقوم على مبدأ الحركة والتقلب والتحول، لا على الثبات والاستقرار، كما هو الحال لدى تيار كبير من الفلاسفة، فالفكر الذي ينتصر للحركة والتقلب في كل شيء: في الموجودات والصفات والأحوال والصور والمقامات والجواهر والماهيات، بل وحتى في الله ﴿كل يوم هو في شأن﴾ هو أحرى بأن يكون فكرًا منفتحًا على مغامرات الحرية بأكثر أشكالها جذرية وغرابة»[29]. وهذا ما يجعل منظور ابن عربي للعقل يفارق المنظور الجوهراني الثابت الذي تميزت به الثقافة اليونانية، والمُنْحَصِر في مفارقة الحيوان والاختصاص بالمعرفة، فالعقل فاعلية متواصلة ومنفتحة ومتقلبة، ومُتَصَالِبَة مع العمل والأحوال الوجدانية، ومن ثمة، فحركة العقل وقوته وتواصله جميعها مشروط بالعمل الروحي الوجداني الذي يُجدد جمود العقل ويحرر الفكر من إنتاجاته المعرفية، التي متى رجعت إلى قوة العقل كانت كـ «الحمم البركانية» في حالة غليانها، أما إذا توقفت عند معارفها وركنت إلى الفكر وحده، بردت وتصلبت.

وهنا، لا بد من القول إن ميزة ابن عربي هنا، تتجلى في تلك الذائقة المنهجية الطريفة، التي اقتدرت على إعادة صهر تلك المكونات المتعددة في تركيبة إبداعية خلاقة (اختصاص الإنسان بالتمييز العقلي، والرمزيات الروحية اليونانية، والثقافة القرآنية، والرياضة الروحية)؛ «لأن منطق الفكر الأكبري يمنعنا من استبعاد أي حد من حدي هذه الأسئلة [أو المكونات] ولا أي جانب من هذه الاحتمالات المفترضة، لأن النفي الصارم الذي يؤول إلى العدمية، والإيجاب الجازم الذي ينتهي إلى الوثوقية، ليسا من شيم الفكر الأكبري القائم على القلب والتقلب. فقد كان يقول إن التجلي المتكرر في الصورة الواحدة لا يُعَولُ عليه، وإن الإقامة على حال واحد نَفَسين فصاعدًا لا يعول عليه عند أكابر الرجال، فابن عربي لا يمكن أن ينتمي لا لأصحاب نعم [أي النظر والبرهان] ولا لأصحاب لا [أي مفارقة النظر

(28) Isabelle Stengers (ed.), *D'une science à l'autre: Des concepts nomades* (Paris: Seuil, 1987).

(29) محمد المصباحي، «الحرية بما هي أعلى تجليات العبودية عند ابن عربي»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد 158-159 (2012)، ص 25.

نحو الكشف والفيض الإلهي] لأنه يفضل أن يوجد في برزخ بينهما، متمتعًا بمقام الحيرة، التي كلما زادت حدتها ازداد كمال الإنسان»(30).

2. الوسائل العقلية والسلوكية لتحرير الروح

في البدء؛ يقيم ابن عربي ثنائية تقابلية بين وصفين للإنسان هما: الاسترسال مع الطبع واستعمال الفكر والتمييز، «وذلك أن الإنسان إذا استرسل مع طبعه، ولم يستعمل الفكر، ولا التمييز، ولا الحياء، ولا التحفظ، كان الغالب عليه أخلاق البهائم، لأن الإنسان إنما يتميز عن البهائم بالفكر والتمييز. فإذا لم يستعملها كان مشاركًا للبهائم في عاداتها، والشهوات مستولية عليه، والحياء غائب عنه، والغضب يستنفره، والسكينة غير حاضرة له، والحرص والأحقاد ديدنه، والشر لا يفارقه، فالناس مطبوعون على الأخلاق الردية، منقادون للشهوات الدنية»(31). وجلي هنا الأخذ بالذاتية المقومة للإنسان من حيث هو كائن عاقل، وهذا العقل ليس هو على طريقة الرسم اليوناني جوهرًا قائمًا بالإنسان، تنحصر فاعليته في التفكير والمعرفة، فهو إنما يتحددُ بالفاعلية التي يُعد التمييز أقوى صفة يتجوهر بها، والتمييز يجر معه الحياء والتحفظ والتيقظ، وتكون الثمرة الإعراض عن الأخلاق القبيحة، والارتفاع من طبائع البهيمة إلى رونق الحكمة.

وبهذا كان سير حكماء الإسلام والأخلاقيين منهم، على وجه التخصيص، تحرير العقل من الوظيفة الفكرية، والأخذ به إلى مقام التوجيه ليس فقط للنفس الحسية المنفعية في الإنسان، بل للصفة الاختيارية أو الإرادية التي لها تعلق بالأخلاق في الإنسان، وفي هذا يقول أبو الحسن العامري: «ولهذا، فإن اقتباس الحكمة وإن كان مجديًا في استصلاح النفس الحسية، فإن جدواه فيه يكون عرضًا، لأن القصد الأول من مقتبسها يكون متجهًا إلى استصلاح القوة الاختيارية، لتصير أفعاله مؤداة بحسب الفضيلة، ومعارفه معتقدة بحسب الحقيقة [...] إلا أنه يتعاطى مع ذلك تأديب الشهوة والغضب ليُذعنا للعقل في الهوى والمنية»(32). وهنا لا بد من لفت النظر إلى أهمية القوة الناطقة في الإنسان من أنها الحاكم على سائر القوى، وهو مذهب ابن عربي نفسه في تعديد فضائل النفس الناطقة، التي تتقوى بها العلوم والآداب، والتي بها أيضًا يتلمحُ الإنسان عواقب الأمور(33)، فيستحسن ما هو حسن ويستقبح ما هو قبيح، والأكثر من هذا قيمة أنها الميزان في المفاضلة بين الناس؛ إذ

(30) محمد المصباحي، **دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت: دار الهادي، 2008)، «ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا»، ص 156-157.

(31) محيي الدين بن عربي، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود (القاهرة: عالم الفكر، [د. ت])، ص 13.

(32) أبو الحسن العامري، **الأمد على الأبد: ضمن أربع رسائل فلسفية**، تحقيق سعيد الغانمي (بغداد: جامعة الكوفة؛ بيروت: دار التنوير، 2015)، ص 186.

(33) يقول ابن عطاء الله السكندري: «ومن عرف نعمة العقل: استحيى من الله أن يصرف عقله إلى تدبير ما لا يوصله إلى قربه، ولا يكون سببًا لوجود حبه، والعقل أفضل ما من الله به على عباده، لأنه سبحانه وتعالى، خلق الموجودات، وتفضل عليها بالإيجاد، وبدوام الإمداد [...] فأراد أن يميز الآدمي عنه فأعطاه العقل وفضله لذلك على الحيوان، وكمل به نعمته على الإنسان، وبالعقل ووفوره وإشراقه ونوره، تتم مصالح الدنيا والآخرة»، انظر: أحمد بن عطاء الله السكندري، **التنوير في إسقاط التدبير**، حققه واعتنى به نجاح عوض صيام (القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، 2015)، ص 110-111.

الفضائل واكتسابها و التحلي[34] بها هي الميزان الحقيقي، وليست الفضيلة في القُنية (كثرة اقتناء الأشياء) والتزيد في الملذات والمشتهيات، وبهذا، فإن الشرف الإنساني الحقيقي مرتبط بالنفس الناطقة وليس الشرف في الإقبال على الغضبي والشهواني. ومن عمل بما توجبه فضائل النفس الناطقة، كان فاضلًا مُذللًا للقوتين الباقيتين، أي الغضبية والشهوانية، وإن هو مال إلى ما توجبه هاتان القوتان كان شريرًا خبيثًا جاهلًا؛ فمن أجل ذلك، وجب أن يُعمل الإنسان فكره، ويميز أخلاقه، ويختار منها ما كان جيدًا مستحسنًا جميلًا، وينفي منها ما كان مستنكرًا قبيحًا، ويحمل نفسه على التشبه بالأخيار ويتجنب كل التجنب عادات الأشرار، فإنه إذا فعل ذلك صار بالإنسانية متحققًا، وللرياسة الذاتية مستحقًا[35].

وفضلًا عن حاجة الإنسان إلى إعمال القوة الناطقة، فإن هذه القوة وإن اعتبرها وسيلة قويمة من وسائل السياسة للنفس، فإنها في مستوى نظامها المعرفي؛ لا تستغني بنفسها بمعزل عن نور الإيمان، وابن عربي هنا يضع حدودًا للعقل وينبه الطالب دومًا إلى تزويده عن طريق الخبر والمشاهدة والمكاشفة، وفي المثوى الأخير، «يؤثر ابن عربي طريق الكشف والمشاهدة على طريق أهل النظر، فمن طلب الله بعقله عن طريق فكره ونظره فهو تائه، وإنما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك»[36].

وإذ تعينت هذه القيمة الجوهرية للنطق الذي بان به الإنسان عن البهائم، فإن ابن عربي، كي يبقى النور مشرقًا في الإنسان، دعا إلى أهمية الرياضة أو الارتياض بمكارم الأخلاق، حتى يكون خليقًا وجديرًا بالمنزلة الشريفة التي أنزله الله إياها، لأن هذا الطريق نحو تحرير الروح؛ هو من الضروريات وليس من الكماليات، من الفرائض الوجودية وليس من النوافل العينية: «إن المرآة إذا صُقلت وجُلي عنها الصدأ وتجلت صورة الناظر فيها، أليس يرى نفسه حسنًا أو قبيحًا [وحقيق بالإنسان لهذا] أن يعمد إلى مرآة قلبه فيجلوها من صدأ الأغيار، ويميط عنها كل حجاب يحجبها عن تجلي صور المعقولات والمغيبات، بأنواع الرياضات والمجاهدات. فإذا تصفت وانجلت تجلى فيها كل ما قابلها من المغيبات فنطق عما شاهد ووصف ما رأى»[37]. إذًا، فالتهذيب والمجاهدة والرياضة هي الوسائل الناجعة لتحرير الروح من ميل الطبع إلى ما لا يوجبه العقل الذي هو محل إشراق الروح. ومقتضى هذا الإقرار بأولوية الفعل الخلقي العملي، لتحصيل الأدب وعمارة الظاهر والباطن، أن الروح تحتوي الكنوز أو حقائق الأشياء، أو صور العالم منتقشة فيها بلغة ابن عربي، وما على السالك إلا بذل الجهد لأجل تحرير الروح، «لأن مبرر وجوده الأكبر إنما هو السفر من الظاهر إلى الباطن من محيط دائرة الوجود إلى مركزها الذي لا يرتقي إليه الإدراك، ورجوع الخليقة بذلك إلى الأصل الذي تحدرت منه»[38].

(34) يعرف ابن عربي التحلي قائلًا: «والتحلي عندنا هو التزين بالأسماء الإلهية على الحد المشروع»، وقال أيضًا: «إن التخلق بالأسماء حلية من [...] صافى المسمّى فصافاه بأسمائه»، انظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مج 2، ص 483.

(35) ابن عربي، **تهذيب الأخلاق**، ص 23.

(36) المصباحي، **دلالات وإشكالات**، ص 162.

(37) ابن عربي، **التدبيرات الإلهية**، ص 83.

(38) سيد حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ترجمة كمال خليل اليازجي (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1975)، ص 19-20.

يتضح مما سبق، أن في ذات الإنسان كيانًا مركوزًا، نوراني الأصل، احتجب بفعل الهوى والشهوة، ولكي يعيد الإنسان تفعيل هذا الكيان المركوز، فإن التعلم بتقوية العلوم العقلية عن طريق الاستناد إلى علوم الأخلاق والسياسات هي المسلك الآمن نحو هذا المبتغى. يقول أبو حامد الغزالي إظهارًا لهذه الحقيقة: «وليس التعلم إلا رجوع النفس إلى جوهرها وإخراج ما في ضميرها إلى الفعل، طلبًا لتكميل ذاتها، ونيل سعادتها [...] فاشتغال النفس بالتعلم هو إزالة المرض العارض عن جوهر النفس لتعود إلى ما علمت في أول الفطرة وعرفت في بدء الطهارة»[39]. ولازم هذا أن رسالة التخلق في صميمها إن هي إلا وضع المعالم التي يهتدي بها السالك في ظلمة نوازع النفس وبواعثها الموجودة في الطبع المائل نحو التسفل، وهنا يقرر ابن عربي مفهومه المخصوص للرياضة، التي بحسب رأيه ليست المعاندة الجذرية للطباع، كما ظهر ذلك مع رهبان النصارى مثلًا الذين يكافحون ضد الجسد بحجة الانتصار للروح وإماتة الأهواء والشهوات جذريًا، هذا الأمر لدى ابن عربي غير ممكن رأسًا، وبيان ذلك أن مفهوم الرياضة في المعجم الأخلاقي عنده هو «تهذيب الأخلاق، فإن الخروج عن طبع النفس لا يصح، ولما كان لا يصح، بين الله لذلك الطبع مصارف فإذا وقفت النفوس عندها حمدت وشكرت ولم تخرج بذلك عن طبعها، فرياضتها اقتصارها على المصارف التي عينها لها خالقها [وزيادة على هذا] فإن الرياضة تذليل النفس وإلحاقها بالعبودية، ولذلك سميت الأرض أرضًا ذلولًا، فالرياضة عندنا من صير نفسه أرضًا، مثل الأرض»[40].

والقارئ لطبيعة الإنسان يعي صوابية ابن عربي فيما ذهب إليه، لأن محاولة إلغاء الدوافع الطبيعية، بلغة معاصرة، في الإنسان مثل: الدافع الجنسي والدافع الغذائي والدافع التملكي مثلًا؛ لا تُنتج إلا الإنسان النافي، الذي لا يعرف حركة العمارة في الوجود، والأنكى أنها تُنتج وساوس داخلية قاهرة، قد تظهر لاحقًا في الإباحية الجنسية، أو الثقافة الاستهلاكية، أو المطابقة بين التملك ووهم السعادة. وفي المقابل منْ تكون حركته سيرًا مع حاجات الدوافع المذكورة (الجنسي والغذائي والتملكي) لا يحل المشكلة أيضًا، إذ يبقى النور الروحي المركوز في الإنسان يؤرق من كان مائلًا مع دوافعه ومنغصًا عليه ركونه إليها، وقد ينتج أيضًا أشكالًا من التدين الروحي الشاذ الذي لا يرى في العالم إلا شرًا وبؤسًا وألمًا.

والاجتهادات المعاصرة في الفلسفة الأخلاقية باتت تأخذ هذا المنحى في تفكيرها الأخلاقي، فالخروج عن الطبع أو البقاء مع مشتهياته، كلاهما لا يحل الإشكال، ولأجل هذا بلور جيل ليبوفتسكي مفهوم «الأخلاق الذكية والتطبيقية»، التي تقف في مستوى الموازنة بين مطالب القيم المنفعية ومطالب صدق النيات وطيبتها، ومن سمات هذا الذكاء الأخلاقي الجديد «الإصلاحية التطبيقية وليس المناشدة المثالية فقط، والتأييد للتغيرات الواقعية أكثر من المعنى المطلق، الحث على روح المسؤولية أكثر من الاهتمام بالزجر [...] وبدهي أمام هذا، رَد الاعتبار للذكاء في الأخلاق، وهو الذي لا يَجْتَث المنفعة

(39) الغزالي، «الرسالة اللدنية»، في: الغزالي، ص 233-234.

(40) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مج 2، ص 482.

الشخصية، إنما يجعلها معتدلة، لا يطالب ببطولة عدم الأنانية الخالصة، ولكن بالبحث عن إرضاءات معقولة، و'موازين عادلة'، تلائم أحوال الناس كما هم»[41].

نحن إذًا، جديرون بأن نصرف القول إلى أهمية هذا المفهوم للرياضة كما صاغه ابن عربي، كي تتحقق الرسالة الصحيحة للتخلق، لأنه «لما كانت الصوفية هي رسالة الماهية في الصورة والمحور في المحيط كانت جديرة بأن ترشد الإنسان من الظواهر إلى الجواهر أو من المعنى إلى الصورة»[42]. ومما لا شك فيه أن من أراد أن يأتي الأمر من بابه، ويتوصل إليه بوجود أسبابه، فالأخلق له الدخول في تجربة روحية تبدل أوصافه وتنقله بالتدرج من مذموم الصفات إلى محمودها. وأما المعالم التي رسمها ابن عربي في بسط هذا الطريق؛ فهي أعمال أربعة، تحرر الروح وتورث الفيوض العلمية، ونحن بدورنا نلخصها كما هي في الجدول الآتي[43].

جدول الأعمال الروحية للارتياض على التجربة الصوفية

أ. الخلوة والذكر	ب. الرياضة والمجاهدة	ج. محبة الله لعباده	د. البحث عن الأستاذ المربي
الخلوة مقيدة بنهج الأنبياء	رياضة النفس بتهذيب أخلاقها	محبة قرب الفرائض	قدما الإنسان للمشي هما الباطن والظاهر
الخلوة مقرونة بالذكر القلبي	مجاهدة البدن بالعبادات الشاقة	محبة قرب النوافل	أربع خصال في الظاهر: الجوع والسهر والصمت والعزلة
الخلوة تعني الإنسانية جمعاء	اشتراك بني الإنسان في الانتفاع من ممارسة الرياضة والمجاهدة	اتساع طاقة الحواس بالقدرة الإلهية «سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به»	خمس خصال في الباطن: الصدق والتوكل والصبر والعزيمة واليقين
الخلوة تصفي الفكر فيحصل العلم			تسعة هن أمهات الخير

المصدر: من إعداد الباحث.

إن هذه الأعمال وطرقها يكون مثواها الأخير تجلية مرآة القلب، وهي - كما يتبدى - يغلب عليها المنزع العملي. وإمعانًا في رسم آلة السياسة ومركب الرياضة، يزيد ابن عربي في إزالة العقبات من الطريق كي تتيقظ النفس وتكتسب الفضائل؛ وذلك عن طريق تنبّه الفكر لمحاسن الأفعال، والنظر بعين التلمّح للعواقب، ويصوغ ابن عربي مصطلحًا لكي يعبر به عن هذا الأمر الذي يكون دافعًا ممدًا

(41) Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir: L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* (Paris: Gallimard, 1992), p. 20.

(42) نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص 56.

(43) للاستزادة، انظر: سعاد الحكيم، «الطرق إلى الله بحسب التجربة الصوفية عند ابن عربي»، في: مجموعة مؤلفين، **ابن عربي: الميراث الأكبري، حصيلة وآفاق** (الجزائر: المكتبة الفلسفية الصوفية، 2015)، ص 44-70.

للذات من أجل الترقي والامتداد، وهو مصطلح «التعمّل» الذي يرد في سياق الإرشاد إلى طريق التدرب «والتعمّل للعادات المحمودة، حتى يصير إليها على التدريج»[44]. فالتعمّل كفعل يستصحب معه أفعالًا أخرى مثل المجاهدة والرياضة والتقوية؛ تكون ثمرته قوة الروح وإشراق العقل والأخذ بمشورة الوزير الذي يجد مصدر استشارته من الروح. لنقل، إذًا، إن للارتياض والعمل مسلك الرياضة والمجاهدة والتدريب من جهة، ومسلك إعمال الفكر للتميز والتخلق بخلق الحياء وجعل القوتين الشهوانية والغضبية تحت سياسة فضائل القوة الناطقة من جهة أخرى، ولأجل هذا أقر ابن عربي هذه المفاضلة بين الأنفس في الإنسان «وإن الإنسان له ثلاث أنفس، نفس نباتية، وبها يشترك مع الجمادات، ونفس حيوانية وبها يشترك مع البهائم، ونفس ناطقة وبها ينفصل عن هذين الموجودين. ويصح عليه اسم الإنسانية وبها يتميز في الملكوت»[45].

3. التكامل بين السياسة العقلية والسياسة الأخلاقية في منهج الارتياض بمكارم الأخلاق

يتضح مما سبق أن طريق الارتياض بمكارم الأخلاق عند ابن عربي مزدوج، إما طريق الرياضة العملية، والتعبد وإيقاظ الروح من خمولها، وهنا يتجدد الفكر ويتسع وتقوى الحواس الإنسانية، لتكون الثمرة هي الإنسان الكامل أو التام كما يسميه ابن عربي، وإما طريق العلوم العقلية وإعمال الفكر لتلمح العواقب، ومعرفة الحقائق، وعلى رأسها معرفة حقيقة الله كخالق للموجودات كلها[46] ومعرفة حقيقة الإنسان ذاته، فتكون الثمرة هي التخلق بالأسماء الحسنى، وإنجاز الخلافة بما هي خلافة الروح على البدن وسائر قوى النفس والفكر، وإنهاء الحرب بين العقل والهوى بأن تكون الروح هي المستخلفة الحقيقية على الملك الإنساني، والعقل هو مستشارها ووزيرها في هذه المملكة الإنسانية. وعليه، فإن عدم اقتناء العلوم وتعطيل الفكر التمييزي تكون ثمرتهما حب الرياسة واتباع الشهوات، وما السلامة إلا في اقتناء العلوم ومكارم الأخلاق والتنزه عن الصفات المذمومة والإبقاء على شرف الروح الإنسانية. فالطريق مناسب، إذًا، لكل من أراد خوض تجربة الإيمان، ورغب في التحرر من أسر الشهوات والنفس، وهذا ما يدفع إلى استخلاص معالم في البناء التربوي والعلمي مأخوذة من الميراث الأخلاقي الأكبري.

والاستخلاص الأقوى ضمن هذا التكامل بين مسلك العقل ومسلك الأخلاق «أن منهج الانتطاق المنطقي هو المنهج الذي أُعمل في بناء المعارف العقلية في الفكر الإسلامي العربي القديم، وأن منهج الاتصاف الصوفي هو المنهج الذي سُلك في إرادة الاقتراب من الله عز وجل، محبة فيه، وشوقًا إليه، عبادة وعبودية وعبودة له. إن المنهج الأول منهج معرفي علمي بالتغليب، أما المنهج الثاني فهو

(44) ابن عربي، **تهذيب الأخلاق**، ص 14.

(45) ابن عربي، **التدبيرات الإلهية**، ص 108.

(46) يقول ابن السيد البطليوسي: «فإن كل موجود يوصف بالنطق، فإن تجوهره لا يكمل إلا بأن يعقل السبب الأول الذي منه انبعثت الموجودات»، انظر: محمد بن السيد البطليوسي، **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص 55.

منهج سلوكي عملي بالتغليب أيضًا. والمنهجان معًا باعتبارهما منهجين، يمكن أن يُردّا ويرجعا إلى كيفيتين أو وجهين في السعي، بحيث يسوغ أن نعتبر الانتطاق المنطقي سعيًا بالأفكار والاتصاف المنطقي سعيًا بالمقامات والأحوال»[47].

والفائدة التربوية التي يجنيها الطالب للأدب، والراغب في الترقي المعرفي والسلوكي، أن أصل البداية؛ أي من أين أبدأ، لا تتقدرُ قيمته من سياق صرف الإجابة النظرية عن نقطة الانطلاق، وإنما من خلال الدخول في الممارسة ومكابدة فعل الانتطاق المنطقي أو فعل الاتصاف الصوفي، وهذه الفائدة تريد أن تقول بوضوح أكبر أنه ليس المهم من أين أبدأ، بل الأكثر أهمية هو أن أبدأ، ومهما كانت نقطة البداية فهي طريق نحو الهداية، وطريق نحو التلاقي بالوجه المقابل من السعي في المنتهى، ولذا كانت التكاملية المنهجية في السلوك سمة تربوية مُعتبرة نستخرجها من الميراث الأكبري؛ ولا عجب أمام هذا أن نجد في معاني الفعل في الفلسفات المعاصرة يرتسم في معنى أنه مبادأة ومبادرة وقيادة وتعاون وانكشاف للذات أمام الآخرين بالخطاب، مع حمل معنى الخطاب على المدلول النصي والمدلول السلوكي.

خاتمة: نحو رسم معالم في البناء التربوي للإنسان المعاصر من الميراث الأخلاقي الأكبري

لسنا في حاجة إلى التذكير بالأفكار الأساسية التي جال بها التحليل في هذه الدراسة، وإنما مطلوبنا على التحقيق، هو رسم جوانب الاستفادة من هذا الميراث الأخلاقي الذي لا يزال نابضًا بالحياة، لأجل تفعليه في المؤسسات التربوية، وفي ثقافة الإنسان المعاصر، حيث يظهر لنا أنه من المعالم التي يلزم الإشارة إليها:

لا بد من تحرير التربية الحديثة من ثقافة الفكر، لأن الفكر تحته الشهوة، وفوقه العقل المؤيد بالجوهر الروحاني[48]. وبما أن السائد هو فكر تربوي منجذب نحو الغرائز ومنحصر في التدريب على إتقان مهنة للممارسة، فإنه حقيق بنا أن نعيد وصل الفكر التربوي بالخطاب الروحي، أو التأصيل الروحي للتربية، كي يقوى الإنسان على التحرر من الغفلة ويوقظ كافة إمكاناته الفكرية والروحية والنفسية، ويستطيع أن تكون هذه الصورة الجديدة من التربية الأداة الأقوى في سياق التصدي للتعليم العولمي الذي اختزل معرفة المعلومة في الإعلان والتسويق، وباتت الجامعات مجرد أدوات لإجراء البحوث للشركات التجارية التي لا تريد إلا حصر التفكير في كيفية الربح والقُنْيَة من الأموال. وعندما يجري تصحيح الدور الجذري للتربية الروحية، وهي بناء الإنسان الصالح، الذي يتحقق بالمصلحة في دنياه

(47) حمو النقاري، **المنطق في الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2013) ص 153.

(48) يقول الراغب الأصفهاني: «وذلك أن الفكرة بين العقل والشهوة، فالعقل فوقها والشهوة تحتها، فمتى ارتفعت الفكرة ومالت نحو العقل صارت رفيعة فولدت المحاسن، وإذا اتضعت ومالت نحو الهوى والشهوة صارت وضيعة وولدت المقابح، والنفس قد تريد ما تريد بمشورة العقل تارة وبمشورة الهوى تارة، ولهذا سمي الهوى إرادة»، انظر: أبو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980)، ص 94.

وآخرته، يتم التركيز من جديد على التربية الروحية بما هي أداة التقوية والتزكية للإنسان في عقله وإرادته ومحيطه.

لا بد من الوعي بالتربية الفكرية كمدخل من مداخل إصلاح حال الإنسان المعاصر؛ لأن التربية الفكرية الحديثة بات دورها الرئيس هو تلقين الإنسان المتعلم مناهج التفكير الاستنباطية والاستقرائية المؤيدة بالأنموذج العلمي الوضعي والمنحصرة في عالم المحسوسات، في حين أن التربية الفكرية التي تقوم على التمييز والتروي والإعراض عن القبائح لن تثمر إلا أخلاق الحياء والترقي في مراتب أهل الفضل؛ فإعمال الفكر ليس فقط من أجل أن نجعل الغائب حاضرًا، بل لا بد من الفكر الاعتباري الذي يجعل الغائب حاضرًا، ويتفكر بشروط الفكر الصحيح في مآل الإنسان النهائي، وفي سعادته وفي نعيمه الحقيقي، لأن الأرواح نعيمها بالعلوم والمكاشفات، والأجسام نعيمها بالمحسوسات من المطعومات والمشتهيات. وشرف الروح على الجسم معلوم.

مكارم الأخلاق ليست من نوافل الطريق أو أعراضه أو جزئياته، بل هي من الفرائض والجواهر والكليات، والميراث الأخلاقي لابن عربي ومسالك تأديب النفوس ينبغي إحياؤهما في سياق الحاجة إلى فكر أخلاقي جديد، يعالج الإنسان معالجة جذرية، وبخاصة أن الإنسان الاستهلاكي المعاصر قد أنشأ ثقافة أضحت مياسمها هي «تلبية رغبات الذات والتلقائية والتمتع، وباتت عبادة اللذة l'hédonisme هي المبدأ المحوري في الثقافة المعاصرة [وجرى إعادة فهم أزمة] المجتمعات المعاصرة من أنها أولًا وقبل كل شيء أزمة ثقافية أو روحية»[49]. لا ينفع مع هذه الأزمة العميقة إنشاء اللجان الأخلاقية أو تأسيس أخلاق على مبادئ جزئية مثل مبدأ المسؤولية أو مبدأ الواقع أو أخلاق البيئة؛ لأنها منحصرة فيما تأتي به التحديات الثقافية والبيولوجية والبيئية الجديدة من مشكلات تفرض على الفكر اقتراح علاجات محدودة، بينما الخزانة الأخلاقية مع ابن عربي مُسنَدة بعلوم الحقائق، بخاصة حقيقة الإنسان الذي هو المرآة وفيه تجلت الأسماء والصفات.

يضمن الميراث الأخلاقي لابن عربي أسسًا منهجية قوية، لأجل التأسيس لعلم نفس جديد، وبيان ذلك أن الروح باستشارة العقل هي التي تحرر النفس من سلطان الهوى، وما أزمات العلوم النفسية إلا علامة على عجزها عن تحقيق الصحة النفسية للإنسان المعاصر؛ وبسبب هذا، شرع يهيم بفكره ووجدانه في تراث الشرق لعله يجد عنده من يوقف له ألم الروح وعزلتها ورغبتها في مغادرة هذا العلم. وعليه، فإن علم النفس الجديد هو الذي يأخذ بالروح والعقل إلى النفس ويجعلها تحت سلطانهما، بأن يصبح رجل الأخلاق الذي تحقق بمكارم الأخلاق وأضاء روحه وكشف ظلمات نفسه، هو المعالج النفسي الجديد، الذي يعرف الطريق ويعرف مكايد النفس وألاعيبها، فيرسم طريق الإصلاح النفسي للمريض الذي استولت عليه الأهواء والشهوات وأضحى أعشى لا يبصر الشمس ولا يسمع لتلمحات الوزير الذي هو العقل.

(49) Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain* (Paris: Gallimard, 1983), pp. 121–122.

لا بد من تركيز الخطاب حول السيرة الأخلاقية، والقصد منها استخلاص العبر من سيرة ابن عربي، وهذا الاستخلاص ثمرته أنّ العالِم العرفاني والفقيه الروحاني لا يكونان إلا صورة عن الإنسان الصادق والأمين والعامل والمربي، وأن طريق العلم يجد مبتدأه في تطهير النفس من رديء الأخلاق، وأهمية إعمال العقل كي لا تكون الفكرة منجذبة نحو الشهوة والهوى، وتكون مرتفعة نحو العقل والروح، وهذا ما يعرف في الدراسات الفلسفية بـ«السيرة الفلسفية»، أو دراسة علم الفعل الفلسفي، ومداره الإجمالي هو الاشتغال بتعليل أفعال الفيلسوف من جهة النموذجية والشذوذية، فيبحث في معايير النموذجية في الفعل الفلسفي، ويحدد معايير الشذوذية أيضًا، وهذه المدارسة الفلسفية الجديدة تكون أداة منهجية في رؤية الفعل الفلسفي أو السيرة الأخلاقية عند ابن عربي أو عند غيره.

من الحري بالتفكير، صرف الاهتمام بابن عربي نحو مجال جديد، من منهج القراءة والمساءلة؛ لكنه على التحقيق ليس المنهج التاريخي الذي ينحصر في التأريخ للسيرة والأفكار، أو المنهج التحليلي الذي ينحصر هو أيضًا في تفكيك وتشريح أفكاره، وكذا البنية المفهومية لتأملاته، أو المنهج المقارن الذي يبحث عن أوجه الاختلاف وأوجه التشابه بينه وبين نظائره من الأخلاقيين، سواء الذين يقعون معه ضمن دائرة المجال التداولي المشترك، أم أولئك الذين يقعون خارج هذه الدائرة. كلا، ليست هذه المناهج التي تعطي النفس الجديد للفكر الأكبري، وإنما توصيل العلاقة بينه وبين الإشكالات الثقافية المعاصرة والاشتباك النقدي أو الحوار الجدلي معها، هي سمات المنهج الأكثر إجرائية وإنتاجًا؛ وبخاصة أن ظاهرة الغليان الأخلاقي[50] l'effervescence éthique التي تعكس انهيار السلوك[51] باتت في أمس الحاجة إلى قوة أخلاقية، في مستوى قوة الخزانة الأخلاقية الأكبرية التي تراهن على اختراق الحجب النفسية الكثيفة، ومخاطبة إنسان ما بعد الأخلاق، في أناه العميقة، التي ليست إلا الروح الثاوية خلف الغريزة النفسية المتسيّدة، وأن هذه الأخيرة سبب في تواري إشراقها وانطلاقها، فالروح هي صنو التحرر من أثقال الثقافة الاستهلاكية وكافة أشكال العبودية الجديدة.

المراجع References

العربية

مجموعة مؤلفين. **ابن عربي: الميراث الأكبري، حصيلة وآفاق**. الجزائر: المكتبة الفلسفية الصوفية، 2015.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **شفاء السائل وتهذيب المسائل**. تحقيق محمد مطيع الحافظ. دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر؛ القاهرة: دار النهضة العربية، 1996.

________. **مقدمة ابن خلدون**. اعتناء ودراسة أحمد الزعبي. بيروت: دار الأرقم، 2006.

(50) استعمل هذا المصطلح جيل ليبوفتسكي في كتابه **غسق الواجب** *Le Crépuscule du devoir*، ص 12.

(51) Michel Métayer, *La Philosophie éthique: Enjeux et Débats actuels* (Montréal: Editions du Renouveau Pédagogique, 1997).

ابن عجيبة، أحمد بن محمد. **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**. تحقيق نجاح عوض صيام. القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، 2015.

ابن عربي، محيي الدين. **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**. تقديم ودارسة وتحقيق وتعليق محمد عبد الحي العدلوني الإدريس الحسني. سلسلة تصوف المغرب الإسلامي. الدار البيضاء: دار الثقافة، 2015.

________. **تهذيب الأخلاق**. تحقيق عبد الرحمن حسن محمود. القاهرة: عالم الفكر، [د. ت].

________. **الفتوحات المكية**. مج 1. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي وعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي. **الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار: المتن، وهو «رسالة الأنوار» للشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عربي الحاتمي الطائي، والشرح، وهو «الإسفار» للعارف بالله تعالى الشيخ عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي**. صححه وضبطه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

البطليوسي، محمد بن السيد. **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية**. تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

تايلر، تشارلز. **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**. ترجمة الحارث النبهان. مراجعة ثائر ديب. سلسلة ترجمان. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

ديكارت، رينيه. **حديث الطريقة**. ترجمة وشرح وتعليق عمر الشارني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

السكندري، أحمد بن عطاء الله. **التنوير في إسقاط التدبير**. حققه واعتنى به نجاح عوض صيام. القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، 2015.

الطبراني، أبو القاسم. **مكارم الأخلاق**، تحقيق فاروق حمادة. دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.

العامري، أبو الحسن. **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**. تحقيق أحمد عبد الحميد غراب. الرياض: دار الأصالة للنشر والثقافة والإعلام، 1988.

________. **الأمد على الأبد: ضمن أربع رسائل فلسفية**. تحقيق سعيد الغانمي. بغداد: جامعة الكوفة؛ بيروت: دار التنوير، 2015.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. ط 2. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، [د. ت.].

________. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2011.

الغزالي، أبو حامد. **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**. بيروت: دار الفكر للطباعة والتوزيع، 2003.

الفاسي، أحمد زروق البرنسي. **قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الأصول والفقه والطريقة**. تحقيق عثمان الحويمدي وحسن السماحي سويدان. بيروت: دار وحي القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 2004.

ليبوفتسكي، جيل. **أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة**. ترجمة البشير عصام المراكشي. سلسلة ترجمات 32. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018.

المحاسبي، أبو عبد الله الحارث. **بدء من أناب إلى الله ويليه آداب النفوس**. تحقيق مجدي فتحي السيد. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1991.

المصباحي، محمد. **دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية**. سلسلة قضايا إسلامية معاصرة. بيروت: دار الهادي، 2008.

________. «الحرية بما هي أعلى تجليات العبودية عند ابن عربي». **الفكر العربي المعاصر**. العدد 158-159 (2012).

الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **الأخلاق الإسلامية وأسسها**. دمشق: دار القلم، 2011.

نصر، سيد حسين. **الصوفية بين الأمس واليوم**. ترجمة كمال خليل اليازجي. بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1975.

________. **ثلاثة حكماء مسلمين: السهروردي، ابن سينا، ابن عربي**. ترجمة عمر نور الدين. القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2019.

النقاري، حمو. **المنطق في الثقافة الإسلامية**. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2013.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.

الأجنبية

Lipovetsky, Gilles. *Le Crépuscule du devoir: L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Gallimard, 1992.

________. *L'Ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*. Collection Les Essais 225. Paris: Gallimard, 1983.

Métayer, Michel. *La Philosophie éthique: Enjeux et Débats actuels*. Montréal: Editions du Renouveau Pédagogique, 1997.

Stengers, Isabelle (ed.). *D'une science à l'autre: Des concepts nomades*. Paris: Seuil, 1987.

حجاج أبو جبر | Hajjaj Abu Jabr*

الحقيقة والخيال في أدب الهولوكوست: مقارنة بين آن فرانك وسِتلا شتاينباخ

Fact and Fiction in Holocaust Literature: A Comparison between Anne Frank and Settela Steinbach

ملخص: أثار أدب الهولوكوست جدلًا واسعًا حول إمكان محاكاة ما لا يمكن محاكاته، باعتبار أن الهولوكوست حدثٌ فريد في تاريخ البشرية، استهدف استئصال الوجود اليهودي في أوروبا. ويتلخص هذا الجدل في أن الأدب قد يعجز عن تصوير حقائق الحدث التاريخي، بل ربما يزيفها. وتدور الإشكالية الرئيسة حول شرعية مزج التاريخ والأدب، وتداعيات هذا المزج، وملاءمة المحاكاة وحدودها. وتهدف الدراسة إلى استكشاف هذه الإشكالية في علاقتها بالحقيقة والخيال، وذلك من خلال المقارنة بين نصين أدبيين عن الهولوكوست؛ هما **يوميات فتاة صغيرة** لآن فرانك Anne Frank، و**سِتلا** لآد فاغنار Aad Wagenaar. ويتبين من المقارنة أن اقتصار تعريف الهولوكوست على الجماعات اليهودية قد فرض حدوده على الكتابة الإبداعية. ويتضح أن سرد تفاصيل القصة الصغرى في كل نص (حياة كل فتاة ومصيرها) يأتي في إطار قصة كبرى (الهوية اليهودية المقهورة). وتكشفت المقارنة عن طبيعة «سياسة الذاكرة» أو الوظيفة المزدوجة للذاكرة، فربما تكون الذاكرة أداة للتمجيد والأيقنة Iconization أو التوثين والتقديس الأعمى Idolization، وربما تكون أداة للتهميش أو التمكين؛ ومع ذلك، يعجز النصان عن تجاوز دائرة تخصيص الهولوكوست وخصخصتها: خصخصة التجربة اليهودية (**يوميات فتاة صغيرة**)، وخصخصة تجربة الغجر (**سِتلا**).

كلمات مفتاحية: أدب الهولوكوست، آن فرانك، آد فاغنار، الهوية اليهودية، سياسة الذاكرة، الغجر.

Abstract: Holocaust literature has given rise to wide controversy about representing the unrepresentable, seeing the Holocaust as a unique event in

* أستاذ النظرية النقدية المساعد بأكاديمية الفنون بمصر.

Assistant Professor in Critical Theory, Academy of Arts, Egypt.

human history, which aimed at the eradication of Jewish presence in Europe. This controversy might be summarized in the belief that literature may fail to represent the facts of this historical event, and even to falsify it. The major research problem revolves around the legitimacy of blending history and literature, the implications of such a blending, and the appropriateness of representation and its limits. This papers aims to explore this problem in relation to fact and fiction in Holocaust literature. To this end, two literary texts on the Holocaust will be compared: Anne Frank's *Diary of a Young Girl*, and Aad Wagenaar's *Settela*. The comparison shows that confining the definition of the Holocaust to Jewish communities has imposed its limits on creative writing. It also becomes clear that narrating the small story in each text (the life of each girl and her fate) is written within a grand story (the oppressed Jewish identity). The comparison also reveals the nature of memory politics or its double function; it can be an instrument of promoting icons or idols, empowerment or marginalization. Both texts, however, fail to go beyond the privatization of the Holocaust: the privatization of the Jewish experience (*The Diary of a Young Girl*), and the privatization of the experience of the gypsies in Europe (*Settela*).

Keywords: Holocaust literature, Anne Frank, Aad Wagenaar, Jewish identity, Memory politics, Gypsies.

مقدمة

ظهرت إشكالية المحاكاة الأدبية للهولوكوست بعد الحرب العالمية الثانية، وخاصة عندما قال تيودور أدورنو Theodor W. Adorno مقولته الشهيرة: «إن كتابة الشعر بعد أوشفيتس عملٌ بربري»، واشتد الجدل حول شرعية مزج التاريخ والأدب، وملاءمة المحاكاة وحدودها، وإمكان اعتبار الهولوكوست تجربةً تاريخية فريدة تختص بالجماعات اليهودية دون غيرها. وتهدف هذه الدراسة إلى استكشاف إشكالية المحاكاة الأدبية للهولوكوست في علاقتها بالحقيقة والخيال من خلال المقارنة بين نصين أدبيين مختلفين: **يوميات فتاة صغيرة** *The Diary of a Young Girl* لآن فرانك، و**سِتلا** لآد فاغنار، وتقوم المقارنة على ثلاثة محاور: 1. طبيعة النوع الأدبي بين الحقيقة والمجاز، 2. البنية السردية بين القصة الصغرى والقصة الكبرى، 3. الهولوكوست بين الأيقنة والتوثين.

أولًا: طبيعة النوع الأدبي

تشير الهولوكوست (بالعبرانية «شوعاه») إلى عمليات الاضطهاد والإقصاء والتدمير التي تعرضت لها الجماعات اليهودية في أوروبا إبان الحقبة النازية في الفترة 1933-1945. وهذا الوصف الذي تُورده موسوعة أدب الهولوكوست[1] يفرض حدوده على كتابة التاريخ اليهودي لتلك الحقبة، كما يفرض حدودًا على الكتابة الإبداعية. فثمة توجس من الحديث عن ضحايا آخرين إبان الحقبة النازية، وثمة تخوف واضح من الجماليات والتخييل والمجاز في أدب الهولوكوست، فربما تصرف هذه الأمور

(1) S. Lillian Kremer (ed.), *Holocaust Literature: An Encyclopaedia of Writers and their Work* (New York: Routledge, 2003), p. 21.

الانتباه عن الموضوع التاريخي، وتجذب الانتباه إلى نفسها، وربما لا يستطيع المجاز أن ينقل الحقائق بدقة، بل ربما يزيفها، ولكن مُحررة موسوعة أدب الهولوكوست ليليان كرمر Lillian Kramer تؤكد أن أستاذ الدراسات اليهودية جيمز ينغ James Young يعترف في نهاية المطاف بأن المجاز لا يهدد حقائق الهولوكوست، وأنه «طريقنا الوحيد إلى الحقائق التي لا يمكن أن توجد في انفصال عن الصور المجازية التي تنقلها لنا»(2). ويشتمل أدب الهولوكوست على أنواع أدبية متنوعة: اليوميات، والشعر، والدراما، والرواية، والأنواع الأدبية الهجينة؛ مثل الصحافة الأدبية. والنص الأول محل الدراسة (**يوميات فتاة صغيرة**) ينتمي إلى اليوميات، أمّا النص الثاني (**سِتلا**) فينتمي إلى الصحافة الأدبية، وهي كتابة هجينة تعكس نقاط التماس بين الصحافة والأدب.

1. يوميات فتاة صغيرة

اليوميات هي «أكثر الأنواع الأدبية مرونة»، وهي «حوار شخصي بين الكاتب وصوته السردي الخاص Private Persona، وفيه يمكن مناقشة كل شيء بعيدًا من سطوة التنقيح والتحرير. كما أن الحكي عن الجنس هو موضوع مهم متواتر في اليوميات الأدبية»(3). وهذا التعريف ينطبق على يوميات آن فرانك، وخاصة أن الفترة الزمنية التي تقع فيها يومياتها هي فترة المراهقة والبلوغ. وتعد اليوميات «الشكل الأمثل» لتطوير الأمور المستحوذة على الفكر، وتتراوح الكتابة بين الكآبة المهيمنة واللحظات النقدية أو الشخصية، وتظهر فيها سلسلةٌ من صلات متعارضة ومتقابلة(4). وهذا ينطبق على يوميات آن فرانك؛ وذلك لأن الجو الحزين الكئيب في يومياتها تتخلله لحظات الفرح والاحتفال والنكات والتخييل الجنسي.

تتطلب اليوميات قدرًا من الصدق Truthfulness، ولا بد لكاتب اليوميات من أن يتخلى عن التكلف في استخدام الصور البلاغية والمجازية المرتبطة بالتأليف الأدبي، ولا بد من أن يفكر وحده ببساطة من دون مساعدة من هذه الأدوات، فاليوميات «نوعٌ أدبي غائب، وتقديسٌ ما قبل أدبي لتجربة الكاتب ومخاوفه وتحيزاته في شكل خام جزئيًا»(5). وتتخذ اليوميات شكلًا أُفقيًا، فلا تقوم على بنية خطية تراتبية، بل تعتمد على بنية مائعة غير مكتملة، ولا تتوالى الأحداث بحسب أهميتها، بل وفق ترتيبها الزمني، وهكذا يمكن أن تشتمل اليوميات على تفاصيل متنوعة وسرديات صغرى وسرديات كبرى من دون تراتبية.

إن النسخة الأولى من يوميات آن فرانك هي تلك النسخة التي كتبتها الفتاة الهولندية آن فرانك بنفسها ومن تلقاء نفسها، من دون تنقيح أو تحرير. وأمّا النسخة الثانية، «الملحق الخلفي»، فهي تلك النسخة التي أعادت كتابتها وتحريرها في أثناء فترة اختبائها وأسرتها من البوليس السري النازي (الجستابو)،

(2) Ibid., p. 26.

(3) Bruce Merry, «The Literary Diary as Genre,» *The Maynooth Review*, vol. 5, no. 1 (May 1979), p. 3.

(4) Ibid., p. 12.

(5) Ibid., pp. 14–18.

وكانت تأمل في نشرها في إطار مسابقة أدبية أعلنت عنها الإذاعة الهولندية في منفاها من لندن، وكان ذلك في آذار/ مارس 1944، وقد كان الهدف من المسابقة الكشف عن معاناة الهولنديين تحت وطأة الاحتلال النازي ونشر الخطابات واليوميات الدالة على ذلك بعد انتهاء الحرب. وأمّا النسخة الثالثة، **يوميات فتاة صغيرة**، فهي النسخة التي حررها والدها أوتو فرانك بالإضافة والحذف والتنقيح والتحرير بعد انتهاء الحرب وبعد موت آن فرانك بمعسكر برجن بلسن، وقد صدرت النسخة الإنكليزية عام 1952، ونعتمد في هذه الدراسة على الطبعة الصادرة عام 1997.

ساعد اكتشاف ألبوم صور آن فرانك وأسرتها بعد الحرب العالمية الثانية في ترويج يومياتها وانتشارها، وبِيع من النسخة الإنكليزية منذ صدورها في بداية خمسينيات القرن العشرين ما يقرب من عشرين مليون نسخة حتى عام 1993، واهتم النقاد بالقيمة الاجتماعية والنفسية والتاريخية لهذه اليوميات. وأثقل النقاد أنفسهم بعبء كبير في التعامل مع هذه اليوميات على أنها وثيقة تاريخية، مع أن تواريخ كتابة هذه اليوميات تدل على أن صاحبتها لم تكن مهتمة، في المقام الأول، بتقديم وثيقة اجتماعية أو تاريخية أو سيكولوجية[6]، والدليل على ذلك الشخصيةُ المتخيلة التي تخاطبها آن فرانك (دميتها المفضلة كيتي Kitty)، فهي تعكس حاجة آن فرانك إلى كاتمة أسرار، وإلى مساحة وجدانية خاصة تناسب جو السرية الذي تتسم به اليوميات حتى تتحول «كيتي» إلى صديقة متخيلة، وقد ظلت آن فرانك تخاطبها في يومياتها وتعيد الكتابة حتى استقرت على أسلوب الرسائل الذي ينتهي بتوقيعها في كل مرة تكتب فيها إليها[7].

2. سِتلا

سِتلا[8] *Settela* نصٌّ من تأليف الصحافي الهولندي آد فاغنار Aad Wagenaar، وهو يحكي عن رحلة بحثه عن فتاة يهودية مجهولة الاسم تظهر في لقطة في فيلم وثائقي عن ترحيل الجماعات اليهودية إلى المعسكرات إبان الحقبة النازية، ويكتشف فاغنار في نهاية المطاف أن الفتاة المجهولة ليست يهودية كما ساد الاعتقاد على مدار عقود من الزمان. وقد سجّل فاغنار رحلته في قالب أدبي يتسم بحبكة جيدة تقوم على التشويق عبر إثارة أسئلة استقصائية تحتاج إلى إجابات وافية.

ويمكن تصنيف هذا النص ضمن الصحافة الأدبية Literary Journalism ، وهو نوع أدبي قديم يتصل بنقاط التماس بين الصحافة والأدب، وهو يقوم على بناء المشاهد، والحوارات الواقعية، والوصف المفصل، وغالبًا ما يُطلق عليه «الصحافة السردية» Narrative Journalism، و«أدب الواقع» Literature of Reality، و«الصحافة الواقعية الإبداعية»[9] Creative Non–Fiction Journalismm.

(6) Daniel Donnell, «The Diary of Anne Frank as Bildungsroman,» *Can. J. of Netherlandic Studies/ Rev. Can. D'études Néerlandaises*, vol. 32, no. 2 (2011), p. 54.

(7) Ibid., pp. 69–70.

(8) Aad Wagenaar, *Settela,* Janna Eliot (trans.), (Nottingham: Five Leaves Press, 2005).

(9) Monica Martinez, «Literary Journalism: conceptual review, history and new perspectives,» *Intercom – RBCC São Paulo*, vol. 40, n. 3 (2017), pp. 23–28.

كما يُسمّى «القص الصحفي» Journalistic Fiction، و«الواقعية الإبداعية» Creative Non–Fiction، حيث يمكن أن تتلاشى الفجوة بين الحقيقي Factual والخيالي[10] Fictional، وأحيانًا ما يُطلق عليه «الخيال الواقعي» Factual Fiction، و«الواقعية الفنية» Artistic Non Fiction، وتعود جذور هذا النوع المميز من الكتابة إلى القرن التاسع عشر على الأقل، ومن بين الكُتاب المشهورين الذين مارسوا تلك الكتابة دانيل ديفو Daniel Defoe، ومارك توين Mark Twain، وستيفن كرين Stephen Crane، وإرنست همنغواي Ernest Hemingway، وجون شتاينبك[11] John Steinbeck.

إن الصحافة الأدبية «كتابة هجينة» Hybrid Writing تستعير من تقنيات الصحافة والسرد الأدبي، ويؤمن أنصارها بأهمية الموضوعية ودور الراوي باعتباره وسيطًا للواقع، وهي ترقى إلى أن تكون «روايات واقعية» Non Fiction Novels، حيث يضع الصحافي الحقائق في مشاهد، وحوارات، وشخصيات، ولحظات تنوير، وبذلك يعيد خلق القصص الحقيقية في الشكل السردي بعيدًا من النص الذي يسرد قائمة جافة بالوقائع والحقائق والأرقام، وهذا يعني أن الصحافة الأدبية تتطلب الدقة والبناء السردي الدقيق حتى يمكن وصفها بأنها أدب أو فن: «ولا بد أن يتسم أسلوب الصحافة الأدبية، مثل أسلوب اليوميات، بالبساطة والوضوح والإمتاع»[12].

وتكشف الصحافة الأدبية عن تحول نماذجي Paradigm Shift، حيث يتم التخلي عن فكرة الموضوعية، بل الشك في وجودها أصلًا، وذلك لمصلحة مفاهيم من قبيل المعقولية Plausibility، والمصداقية Credibility، والثقة Trustworthiness، والصدق Truthfulness، وهذا التحول النماذجي يشمل مفاهيم الحقيقة Fact والخيال Fiction، بحيث تسود حالة من المرونة، وتتلاشى الحدود[13].

ثانيًا: البنية السردية

1. البنية السردية في يوميات فتاة صغيرة

تبدأ أحداث يوميات آن فرانك من 12 حزيران/ يونيو 1942 (عيد ميلاد آن فرانك الثالث عشر)، حتى 1 آب/ أغسطس 1944. وتُروى الأحداث من منظور آن فرانك نفسها بضمير المتكلم، وهي تسرد الأحداث والخواطر لدُمية تحبها اسمها «كيتي»، فهي تثق بدميتها، وتأمل أن تجد راحة كبيرة في الكتابة لها، بل تتحول اليوميات نفسها إلى صديقة لها، وكأن الدمية هي القارئ المتوقع، الذي لا بد من أن يجد صلة حميمة، وثقة كبيرة بينه وبين الراوية التي تفصح بلا تردد عن مشاعرها وأحاسيسها وعواطفها وأفراحها وأحزانها وأسرارها كلها.

(10) Gurpreet Kaur, «Narratives and Real Stories: Rules Governing Literary Journalism,» *International Journal of Management and Social Sciences Research*, vol. 1, no. 1 (October 2012), p. 55.

(11) Kobie Van Krieken, «Framing Narrative Journalism as a New Genre: A Case Study of the Netherlands,» *Journalism*, vol. 18, no. 10 (2017), p. 1366.

(12) Kaur, p. 57.

(13) Krieken, p. 1374.

تكشف بداية اليوميات عن القصة الصغرى، حيث تسلط الضوء على الطبقة التي تنتمي إليها صاحبة اليوميات، وذلك من خلال الحديث عن احتفال آن فرانك بعيد ميلادها، وعلاقتها بقطتها، وفضِّها الهدايا الجميلة، وخاصة الملابس والكتب. إن القارئ يلتقي بفتاة من أسرة أرستقراطية مثقفة، فتاة مطلعة وقارئة نهمة، وهذا يبعث الثقة بكتابتها والاستمرار في قراءة يومياتها. وتحتوي الصفحات الأولى من اليوميات على عدد كبير من الصفات لزميلاتها وزملائها في المدرسة؛ فمنهم الظريف والممل، والجميل والقبيح، والكسول والنشيط، ولا يفوت صاحبة اليوميات الإشارة إلى الأولاد المعجبين بها، لتأكيد سمات فترة المراهقة التي تمر بها، وهي جزء محوري في البنية السردية لهذه اليوميات.

تكشف بداية اليوميات أيضًا عن السردية الكبرى، عن الهوية اليهودية المقهورة، فيعلم القارئ أن صاحبة اليوميات وُلدت في ألمانيا، وأن أسرتها اضطرت إلى السفر إلى هولندا في عام 1933 لأنهم كانوا من اليهود. كما يعلم القارئ أن القلق لم يفارق أسرتها؛ لأن أقاربها في ألمانيا كانوا يعانون القوانين المعادية لليهود، علاوة على معاناة اليهود في هولندا مع وصول النازيين في عام 1940، وهنا تتسع البنية السردية في النسخة الثالثة المنقحة إلى الكشف عن القوانين المعادية لليهود، وهي قوانين إقصائية تسردها آن فرانك في صفحة كاملة، وكان من بينها منع اليهود من قيادة السيارات، وإن كانت سيارات خاصة[14].

تبدأ العقدة عندما تتلقى أختها الكبرى مارغوت Margot (16 عامًا) استدعاءً من فريق «الإس إس» المكلف بحماية هتلر وإدارة المعسكرات، وتقرر الأسرة الرحيل إلى مخبأ سري مع صديق الأب وزميله في العمل السيد فان دان Van Dan وأسرته، وهكذا يرحلون جميعهم وهم يرتدون ملابس عليها النجمة الصفراء. ولم تنس آن فرانك القطة «مورتجي» فعهدت برعايتها إلى الجيران، ويعلم القارئ أن المخبأ هو مبنى مكتب أبيها في شركة هولندية لصنع المربَّى، وأنه ملحقٌ سريٌّ خلف المبنى، وأنه يضم غرفة معيشة، وغرفة نوم، وحمامًا، وغرفةً لآن فرانك وأختها مارغوت، وغرفة أخرى واسعة تصلح للمعيشة والقراءة للجميع، وغرفة أخرى لعائلة فان دان، وهكذا تصف آن فرانك هذا الملحق السري بأنه مكانٌ مثاليٌّ للاختباء، وأكثر أماكن الاختباء راحةً في أمستردام، بل ربما في هولندا بأسرها، وكان في وسع المختبئين تخزين مئات المعلبات، والبيض والزبدة، والخبز والشوكولاتة والكتب، والاستماع إلى الراديو وقراءة الكتب ومسرحيات غوته وشيلر، وإن كانوا لا يستطيعون النظر من النافذة أو الذهاب إلى الخارج، علاوة على قلق آن فرانك وحزنها على قطتها وانشغالها بها وبكائها عليها والحلم بلقائها مرة أخرى.

تقوم البنية السردية على رسم العلاقات بين الشخصيات من منظور آن فرانك، فيعلم القارئ أن علاقتها بأبيها على ما يرام، وأن علاقتها بأمها ليست على ما يرام[15]. وهذا الشعور بالغربة والاغتراب عن أمها

(14) Frank, pp. 8–12.

(15) Ibid., p. 40.

يكشف عن صراع داخلي يبعث على محاولة فهم الآخرين والتعامل معهم، رغم كل ما تلقاه من نصح وتوبيخ. ويسود القصة الصغرى تفاصيل عن المصاعب اليومية، وخاصة صعوبة الاستحمام في هذا المكان الضيق وإمكان الانكشاف للآخرين، ويتخلل القصة الصغرى ومصاعبها احتفالات بأعياد الميلاد والهدايا. كما تتواتر القصة الكبرى كاشفةً عن اضطهاد الجماعات اليهودية؛ إذ تصل إلى آن فرانك والمختبئين معها أخبارٌ سيئةٌ عن ترحيل أصدقاء وأقارب يهود في عربات الماشية إلى معسكر فستربورك Westerbork، حيث الجوع والعطش، وحلق شعر النساء والأطفال، واستحالة الهرب(16). وكأن العداوة الكبرى إبان الحرب العالمية الثانية كانت بين اليهود والألمان.

وتلخص آن فرانك حُسن حظها، وتمزج القصة الصغرى بالقصة الكبرى قائلةً:

«إننا محظوظون جدًا هنا، بعيدًا عن الاضطراب العنيف، لم نكن لنبالي بكل هذه المعاناة لولا أننا قلقون جدًا على أعزائنا الذين نعجز عن مساعدتهم. إنني أشعر بالذنب وأنا أنام في فراش دافئ، بينما يسقط أعز أصدقائي من الإنهاك أو من الضرب الشديد. إنني أشعر بالرعب عندما أفكر في أصدقائي الأقربين الذين هم الآن تحت رحمة أشرس الوحوش الضارية في الأرض. وكل ذلك لأن أصدقائي يهود»(17).

«إننا محظوظون تمامًا، إننا أفضل حظًا من ملايين الناس، فالمكان هنا آمن وهادئ، وننفق أموالنا في شراء الطعام، إننا أنانيون جدًا، حتى إننا نتحدث عمّا بعد الحرب، ونتطلع إلى ملابس وأحذية جديدة، والأجدر بنا أن ندخر ما نملك لمساعدة غيرنا عندما تنتهي الحرب، لننقذ ما يمكن إنقاذه»(18).

«عندما أفكر في حياتنا هنا، عادةً ما أخلص إلى أننا نعيش في جنّة مقارنةً باليهود الذين لا يجدون ملجأً يختبئون فيه»(19).

تقوم البنية السردية المائعة على الإثارة، وذلك عبر موضوع متكرر تخوض فيه آن فرانك، وهو التغيرات البيولوجية التي تطرأ عليها وإحساسها بجسدها أثناء المراهقة.

وهكذا تخفف آن فرانك من كآبة الموضوعات والنبرة الحزينة للقصة الصغرى والقصة الكبرى عبر الكشف عن خيالها الجنسي وانجذابها نحو الصبي بيتر فان دان الذي يختبئ هو وأسرته مع أسرتها. واستخدمت آن فرانك أسلوب «الفلاش باك»، وذلك للحديث عن الجنس بوصفه موضوعًا يحرُم على الفتيات والأولاد معًا الخوض فيه(20).

(16) Ibid., p. 53.

(17) Ibid., pp. 68–69.

(18) Ibid., p. 79.

(19) Ibid., p. 98

(20) Ibid., p. 170.

يبدو أنه كلما تفككت البنية السردية، عادت آن فرانك إلى موضوع الجنس، باعتباره الموضوع المهم المتكرر في اليوميات، وبوصفه أحد التابوهات التي لا بد للمجتمع من أن ينفتح عليها، فقد علمت بعض الأمور عن الجنس وهي في سن الحادية عشرة[21]. إن الأحداث داخل الملحق السري تتوقف، ويدور الحدث حول التقاء العيون وتحديقها في عيون بيتر[22]. ويجري الحديث معه عن البلوغ[23]. وتشير آن فرانك إلى تغير موازٍ للتغير البيولوجي، أي التغير في الآراء والأفكار ورؤيتها للناس والعالم[24]، وإن كان القارئ لا يلمس أي تغير واضح، ولئن كان هناك تغير فهو كلام تقوله هي، ولا نجده في أفعالها مع من حولها، وإن كان الناقد دانيل دونيل يصر على وصف هذه اليوميات بأنها تمثل نوعًا أدبيًّا يُطلق عليه «رواية التربية والتكوين»[25] (بالألمانية **Bildungsroman**).

ويبدو أيضًا أنه كلما تفككت البنية السردية، ظهر الحديث عن الهوية اليهودية المقهورة في صفحات كاملة:

«لا يمكننا أبدًا أن نكون هولنديين فحسب أو إنكليزيين فحسب، أو أي جنس آخر، سنكون دومًا يهودًا أيضًا، وعلينا أن نبقى يهودًا، ونرغب أن نكون يهودًا [...] فلنتمتع بالشجاعة! ولنتذكر واجبنا ونؤديه من دون شكوى، سنجد مخرجًا، فلم يتخلَّ الله أبدًا عن شعبنا. صحيح أن اليهود عبر العصور كُتبت عليهم المعاناة، ولكنهم استمروا في العيش عبر العصور، وما زادتهم قرون المعاناة إلا قوة. سيسقط الضعيف، وسيبقى القوي ولن ينهزم!»[26].

تظهر فكرة الهوية المزدوجة قرب نهاية اليوميات، في إرهاص بنهاية آن فرانك نفسها، حيث الجمع بين القومية الحديثة والإثنية اليهودية: «تلك الليلة خطر ببالي حقًّا أنني سأموت، وانتظرت وصول الشرطة وكنت مستعدة للموت مثل مُحاربةٍ في ساحة المعركة، كنت سأضحي بنفسي بكل سرور في سبيل وطني»[27].

واقع الأمر أن صاحبة اليوميات نفسها تدرك أن كتابتها صارت مضطربةً تمامًا، وأنها تقفز من موضوع إلى آخر من دون تكثيف لموضوع بعينه: «أعتقد يا عزيزتي كيتي أنني غريبة إلى حد ما اليوم، ولا أعلم السبب. إن كتابتي مضطربة تمامًا، أقفز من موضوع إلى آخر، وأحيانًا أشك بشدة إذا ما كان أحد سيهتم بهذا الهراء»[28].

(21) Ibid., p. 220.
(22) Ibid., p. 225.
(23) Ibid., p. 230.
(24) Ibid., p. 234.
(25) Donnell, pp. 49–88.
(26) Frank, pp. 258–259.
(27) Ibid., p. 259.
(28) Ibid., p. 261.

2. البنية السردية في سِتلا

الضحية من أهم النماذج الأصلية التي تهتم بها الصحافة الأدبية[29]. يبدأ فاغنار سرديته عن سِتلا بصورة الضحية، حيث تظهر الصورة الوحيدة للفتاة المجهولة على غلاف الكتاب، وتستدعي صورة الغلاف مقارنةً بين الفتاة المجهولة وآن فرانك. إن ملامح الفتاة المجهولة مختلفة تمامًا عن ملامح آن فرانك. فإذا كانت آن فرانك، في صورتها على غلاف اليوميات وفي ألبوم الصور داخل اليوميات، تبدو ذات نسب ومال وجمال، ومن بيئة غربية وطبقة ثرية، ومن أهل المدن، ومن أسرة على قدر من العلم والثقافة، فإن ملامح الفتاة المجهولة تكشف عن سمات مختلفة تمام الاختلاف، فربما كانت من بيئة غربية، لكن ملامحها توحي بأنها من بيئة ريفية، ومن طبقة معدمة، وتكشف عيناها عن شقائها، ومثابرتها على المحن والصعاب.

وإذا كان المرء منا يرى معظم صور آن فرانك وهي تنطلق في خفة، وتبتسم في اطمئنان، وتضحك في ثقة، وتلهو في حرية، فإن الفتاة المجهولة تظهر ساكنة، تتحرك شفتاها قليلًا في حذر ورهبة حتى تتجلى بعض أسنانها العلوية، لكنها تعجز عن التعبير عما يدور في خلدها من مشاعر وأحاسيس، حتى إنها تنسى نفسها ومصيرها، وتظل عيناها في حَيرة وترقب. وإذا كان المرء منا يرى شَعر آن فرانك ينسدل حينًا، ويرفرف حينًا آخر في قصات مختلفة، فإننا لا نرى شعر الفتاة المجهولة أبدًا، بل نرى شالًا أبيضَ يغطي رأسها ويكسو عنقها، وينسدل قليلًا بدفتيه على صدرها، فيتجلى وجهها كاملًا بعينين حائرتين وفَمٍ يختزن كلمات صامتة تقبع خلف أسنانها العلوية ولا يستطيع المرور بشفتيها من هول ما تشعر به.

والأهم من ذلك كله أن صور آن فرانك إنما هي صور فوتوغرافية احتفالية التقطتها لها أسرتها وهي في سن صغيرة للذكرى الجميلة، أمّا الصورة الوحيدة الكاشفة عن الفتاة المجهولة، فإنها ليست صورة فوتوغرافية، بل هي صورة حية لا تدوم سوى بضع ثوانٍ في فيلم وثائقي حول ترحيل الجماعات اليهودية إلى معسكرات الموت في عام 1944.

إننا لا نرى الفتاة المجهولة في غرفة فخمة، ولا في استوديو أنيق، ولا بين مناظر الطبيعة الخلابة، بل تظهر في لقطة حية في عربة قطار مخصصة لنقل البضائع والماشية، حيث ينفتح باب العربة قليلًا، وتظهر الفتاة، وتتساوى فتحة الباب وحجم جسدها، وفي أقل من ثانيتين، تلتفت عيناها إلى اليسار وإلى اليمين، وإلى اليسار، وإلى اليمين، وكأنها تنظر إلى شيء ما في رهبة وترقب. وبعد سبع ثوانٍ، تنتهي اللقطة، وتظهر لقطات أخرى للقطار وهو يغادر هذا المعسكر المؤقت إلى معسكرات الموت.

يضفي فاغنار لمسة واقعية موضوعية على النص، فيضع قائمةً بمحتوياته، ويقع بين المقدمة والخاتمة خمسة عشر فصلًا. ويتضح أن لقطة الثواني السبع هي محور الأحداث، إنها محور رحلة البحث الاستقصائي المثير عن هوية فتاة مجهولة تلفت الانتباه وهي تنظر في حيرة وخوف من عربة قطار للبضائع قبل أن يغادر الرصيف. وفي الفيلم الوثائقي نفسه، لا تكاد تنتهي لقطة الثواني السبع، حتى

(29) Krieken, p. 1374.

تظهر لقطات أخرى للهرج والمرج الذي يصاحب رحيل قطار طويل من معسكر فستربورك الانتقالي، ماضيًا في طريقه إلى معسكر أوشفيتس أو زوبيبور أو برجن بلسن أو ترزينشتات في ربيع 1944، حيث الحل النهائي للمسألة اليهودية. فلم يشكّ فاغنار في بداية سرديته في أن هذه الفتاة ربما تكون غير يهودية؛ لأن الخريطة الإدراكية السائدة وضعت الجماعات اليهودية في بؤرة الضوء والاهتمام، وجزمت، على مدار عقود، أن هذه الفتاة المجهولة الاسم والأصل إنما هي ضحية يهودية لجرائم النازية.

يبدأ النص من النهاية، من نهاية الرحلة التي بدأها الصحافي فاغنار بحثًا عن هوية الفتاة المجهولة، فيصف لنا منزلًا ريفيًّا له روعة القصور في قرية بسيطة تسمى غرفنبشت Grevenbicht، وكان يسكن هذا المنزل طبيب اسمه فيكتور دويسنز Victor Duysens وزوجته آنا ماريا Anna Maria منذ عام 1919. وعلى بعد ثلاثة كيلومترات من هذه القرية، يقع مرعًى مفتوح تعسكر فيه عربة «كرفان» بضعة أشهر، وهذه العربة هي بيت هاينريش شتاينباخSteinbach Heinric وزوجته إميليا Emilia وأبنائهما الستة، وهم ينتمون إلى جماعات الغجر الذين عبروا الحدود الألمانية في القرن التاسع عشر، واستقروا في إقليم ليمبورغ Limburg. وكان شتاينباخ يكسب رزقه من عزف الكمنجة في المقاهي والموالد. وكان كانون الأول/ ديسمبر هو الشهر المفضل لدى آنا ماريا، حيث تستمتع فيه بتزيين شجرة الكريسماس الطويلة، وتوزيع الحلوى على كل أطفال الأسر الفقيرة.

وكانت آنا ماريا تفرح لرؤية الأطفال الغجر المتنقلين في عربات الكرفان أو الذين يعسكرون في المنطقة؛ مثل أطفال أسرة شتاينباخ الذين يقضون وقتًا في قرية بوختن Buchten المجاورة. وفي كانون الأول/ ديسمبر 1934، وُلدت طفلة جديدة لأسرة شتاينباخ في العراء تحت عربة الكرفان وفق تقاليد الغجر، وكفلت آنا ماريا الطفلة وعمّدتها وسمتها آنا ماريا شتاينباخ المعروفة أيضًا باسم «سِتلا» Settela التي لم يكتب لها أن تعيش إلا عشر سنوات.

يأتي السرد في هذا النص من منظور المتكلم «أنا»، ويكشف عن حيرة السارد الذي رأى صورة الفتاة ما يقرب من خمسين مرة منذ ستينيات القرن العشرين حتى تسعينيات القرن العشرين، حيث ظلت صورة الفتاة تطارده كلما شاهد فيلمًا وثائقيًّا أو برنامجًا تليفزيونيًّا أو معرضًا تاريخيًّا عن الهولوكوست. وتقوم البنية السردية وتوالي الأحداث على إثارة مجموعة من الأسئلة التي تدفع الراوي إلى الفعل والبحث، وخاصة زيارة الأماكن المهمة وإجراء الحوارات الواقعية مع الأشخاص الذين يمكن أن يساعدوه في مهمة البحث عن هوية الفتاة المجهولة: «من هذه الفتاة؟ ما اسمها؟ أماتت أم ما زالت من الأحياء؟ ما أصلها؟ وما عمرها عندما كانت في عربة القطار حينما التقطت الكاميرا نظرتها وحركتها الساكنة؟ أقُتلت أم أصابها الجوع والعطش والإعياء حتى فارقت الحياة مثل آن فرانك؟ ومتى ماتت إن كانت من الأموات؟»[30].

(30) Wagenaar, p. 8.

يؤدي المكان دورًا مهمًا في دفع الأحداث وتطورها، ففي كانون الأول/ ديسمبر 1992 علم فاغنار أن المركز التذكاري لمعسكر فستربورك اهتم بقضية هذه الفتاة المجهولة في نهاية الثمانينيات من القرن العشرين، وأن المركز أعطى صورتها الوحيدة لفنانين يعيشون في قرية دوينتا حتى يستوحوا منها صورًا جديدة لمعرض خاص. وهناك وقع في يد فاغنار دليلٌ إرشاديٌّ لمعرض 1990، وتصف مقدمة الدليل هذه الفتاة بأنها تجسد أكثر من مئة ألف يهودي تعرضوا للترحيل، حيث جرى تجميعهم في معسكر فستربورك، وجرى طردهم دفعة واحدة إلى الشرق، ولم يعد منهم سوى بضعة آلاف، وهكذا فإن الفتاة المجهولة الاسم تحددت هويتها في إطار تلك السردية بأنها يهودية، وصارت أيقونة تعبر عن اضطهاد آلاف اليهود الهولنديين إبان النازية.

ويبدو أن إثارة الأسئلة هي الأداة البارزة الأولى من أدوات الصحافة الاستقصائية الأدبية، حيث يستمر فاغنار في إثارة الأسئلة والافتراضات بشأن الفتاة ومصيرها: «هل الفتاة الموجودة في الصورة ضمن مَن كُتب لهم النجاة؟»[31]. أمّا الأداة الثانية فهي قراءة الكتب، وهي خيط مهم في رحلة البحث عن المعلومة الدقيقة التي ربما تفك اللغز. وهكذا كان الخيط الأول في رحلة البحث هو كتاب أدبي وتاريخي لجاك برسر Jack Parser بعنوان **السقوط: اضطهاد يهود هولندا وإبادتهم**.

وفعلًا، وجد فاغنار أن جاك برسر قد ذكر الفتاة في كتابه في الصفحة، ووصف فيه فيلمًا عن الحياة في معسكر فستربورك الذي تم إنتاجه بطلب من قائد وحدة «الإس إس» ألبرت غميكر Albert Gamaker، ولكن جاك هو الآخر لم يكن يعرف هوية «الفتاة اليهودية البائسة». ولعل الأداة البارزة الثالثة هي الحوارات الواقعية مع الشخصيات المهمة التي قد تعين بخبرتها على الوصول إلى معلومات تاريخية دقيقة. ففي بداية 1993، اتصل فاغنار بمسؤول الإعلام عن المركز التذكاري لمعسكر فستربورك ألبير جلبير، وحاول أن يعرف إذا كانت هناك أبحاث عن المعسكر وعن هوية الفتاة أو عن الفيلم نفسه، وكانت الإجابة بالنفي.

ويلاحظ القارئ أن عدم الحصول على إجابات شافية أو الحصول على إجابات بالنفي، إنما يحبط توقعات الراوي والقارئ على السواء، ولكنه أسلوب مهم في عملية الإثارة والتشويق للاستمرار في قراءة النص والتطلع إلى معرفة هوية الفتاة المجهولة.

إن رحلة البحث عن هوية فتاة مجهولة (القصة الصغرى) يتم استخدامها لإظهار القصة الكبرى (الهوية اليهودية المقهورة). ففي رحلته، لا ينسى فاغنار أن يُذكّر القارئ بالفتاة آن فرانك، وهو يُورد اسمها في الصفحة الأولى من سرديته، وفي الصفحة الثانية من الفصل الثاني، ويُذكِّر القارئ بأن معسكر فستربورك تحول إلى مكانٍ تذكاريٍ قوميٍّ ومتحفٍ تعليميٍ بحلول عام 1982. وهو متحف يعيد إلى الذاكرة «قطار البؤس»، وبقايا غرف التعذيب وآثارها، ولاسيما الثكنة رقم 67 التي كانت آن فرانك

(31) Ibid., p. 10.

سجينة فيها من 8 آب/ أغسطس إلى 3 أيلول/ سبتمبر 1944، وهكذا تتأسس علاقة التماهي بين آن فرانك والفتاة المجهولة التي يبحث فاغنار في هويتها[32].

وهنا تطغى التفاصيل والأرقام التي تحاول أن تضفي لمسةً موضوعيةً على السرد، وأن تبرز حقائق القصة الكبرى، وهكذا يتوقف الحدث، وتتدفق المعلومات التاريخية عن معسكر فستربورك الذي كان بمنزلة ترانزيت يهيئ السجناء للرحيل إلى مواقع «الحل النهائي للمسألة اليهودية». ويعلم فاغنار في رحلته، ويعلم القارئ معه، أنه في الفترة 1942-1944 تم نقل أكثر من 100 ألف يهودي، و245 من الغجر، وانتهى مصير أكثر من 90 ألفًا منهم إلى معسكر أوشفيتس وزبيبور، والباقي إلى معسكر ترزينشتات وبرجن بلسن. وبعد تحرير معسكر فستربورك على أيدي الجنود الكندية، لم ينجُ من اليهود سوى ما يقرب من خمسة آلاف (من أصل ما يزيد على 100 ألف)، ولم ينجُ سوى 40 من الغجر، من أصل ما يزيد على 245 شخصًا[33].

تقوم البنية السردية على إثارة الشك والحيرة ووضع الافتراضات التي قد تفك اللغز، فعند فحص المونتاج الذي جرى تجميعه باستخدام مشاهد من فيلم «فستربورك»، وجد فاغنار لقطات لنساء يزرعن الحقول، وأناس يلعبون كرة قدم، وأناس يغنون ويرقصون على مسرح القاعة الكبيرة بالمعسكر، ثم يظهر قطار آخر ينقل سجناء من اليهود، ثم يظهر قطار ثالث، وتبرز الكاميرا تفاصيل الأعمال الاعتيادية للترحيل الأسبوعي، ومساعدات يهوديات على الرصيف، ثم تظهر الفتاة في لقطة الثواني السبع. وهكذا افترض فاغنار أن هذه اللقطة لا تنتمي إلى الفيلم، بل تبدو خارج السياق، وأنها من فيلم آخر.

وتطغى القصة الكبرى (الهوية اليهودية المقهورة) على البنية السردية عبر لحظات الكشف المتعددة، حيث يتبين أن الجماعات اليهودية شاركت في حفر قبورها بنفسها وهي مدفوعة بغريزة البقاء، فيدرك فاغنار أن العاملات اليهوديات كنّ يشاركن على أرصفة القطارات في عمليات الترحيل إلى معسكرات الموت، كما يعلم أن الفيلم من إخراج رجل يهودي اسمه رودولف برسلاور Rudolf Breslauer، وهو مصور من ألمانيا، وكان برسلاور مسؤولًا عن قسم التصوير بالمعسكر، وخاصة صور الهوية الشخصية للسجناء، ويفترض فاغنار أن برسلاور تلقى عرضًا لتسجيل حياة المعسكر، وأن قائد المعسكر وجد في ذلك فرصة ذهبية لتصوير مفهوم «العمل يمنحك الحرية» Arbeit Macht Frei، باعتبار أن المعسكر هو معسكر صناعي قائم على العمل والترفيه الذي يمنح الحرية.

وإلى جانب الافتراضات التي تقوم عليها البنية السردية، يستعين فاغنار بالذاكرة الأرشيفية، حيث يزور معهد الدولة الهولندية لتوثيق الحرب، ويضع كل المراسلات حول الفيلم أمامه، ويعلم أن أحد المديرين اليهود هيانتس تودمان Heinz Todtmann قد ساعد برسلاور في إعداد مقترح لإنتاج الفيلم

(32) Ibid., p. 13.

(33) Ibid., p. 15.

عن المعسكر، وخاصة عن الجمع بين العمل والترفيه، وبين الإنتاج والاستجمام، ومقتضيات الشقاء وآفاق الحرية.

يتوالى فعل القراءة، كأنها فعل الكشف عن المجهول، عن تورط الجماعات اليهودية نفسها في جرائم الهولوكوست، ويعلم فاغنار أن المخرج وجد مساعدة من كارل جوردون Karl Jordon، وهو رجل يهودي في سن الأربعين هرب من ألمانيا إلى هولندا، وأُخذ إلى فستربورك في عام 1942، علاوة على ثلاثة آخرين من اليهود من أعضاء مكتب الاتصال في أمستردام. وبمساعدة مدير أرشيف الأفلام والصور، توصّل فاغنار إلى هوية إحدى الفتيات اليهوديات المساعدات في عمليات الترحيل على أرصفة قطارات الموت، وكان اسمها ليني كوهين، وكان يأمل أن تسعفها ذاكرتها، وأن تساعده في تحديد هوية الفتاة المجهولة، لكنها لا تؤكد ما يريده، وتتحدث عن تجربتها بضمير المتكلم عن سردية غريزة البقاء والتضحية بالأقارب والأحباب من أجل النجاة: «صاحبت جدتي إلى القطار [...] وأخذت أبي وأمي إلى الرصيف [...] والناس الذين يلوموننا على عملنا لا يعلمون واقع الحال في معسكر فستربورك، فلو أنني رفضت العمل، لاضطررت أنا إلى ركوب القطار»[34].

يستمر فعل القراءة لتظهر الأسرار، وتزداد الإثارة والرغبة في معرفة المجهول؛ ففي أثناء قراءة فاغنار كتابًا من تأليف المؤرخة كارين فان كوفردن Karin Coeverden، يعلم أن فيم لوب Wim Loeb كان أحد مساعدي برسلاور، فيتساءل: هل ما زال حيًا؟ وعندما ينجح في الوصول إليه ينبش الذاكرة ويسمح للناجين من الهولوكوست بالتعبير عن أنفسهم من ذاكرتهم الفردية لتأكيد سردية البقاء، يقول فيم لوب: «أتذكر أنني نقحت صورة الفتاة بين بابي عربة القطار على أنها لقطة نهاية للفيلم [...] على أي حال، صورة الفتاة لم تحرك مشاعري كثيرًا آنذاك، لم تحرك مشاعري كما تفعل الآن، لقد جذبتني فقط من الناحية المهنية كلقطة جيدة، ولكنني أنا نفسي عانيت كثيرًا حتى عجزت عن الإحساس بوحدة هذه الفتاة وفقدانها للأمان وخوفها الممكن»[35].

في منتصف النص تقريبًا، يسأل فاغنار نفسه: «هل كانت الفتاة [...] فتاةً مثل آن فرانك؟»[36]، ويتذكر فاغنار أن مخرج أفلام وثائقية قد تمكن من العثور على سبع نساء قابلن آن فرانك في معسكر فستربورك، أو معسكر أوشفيتس، أو معسكر برجن بلسن. أمّا ظهور الفتاة المجهولة في هذا الفيلم، فلم يدفع أي أحد ليقول: «أنا أعرف تلك الفتاة»، وهكذا بقيت فتاة بلا اسم وبلا هوية، حيث تقوقعت جماعات الغجر بعد الحرب، ولم يتقدم أحد منهم لإظهار هويتها.

ويتوقف الحدث ولا يدفعه إلا فعل التذكر والقراءة، حيث يتذكر فاغنار أحد أصدقائه الصحافيين ممن كانوا مهتمين بموضوع الغجر، ويعيد قراءة مقالة له في هذا الموضوع، ثم تحيل المقالة على أطروحة جامعية، ثم على كتاب من تأليف جان بكرز Jan Beckers يتحدث عن حوارات شخصية مع الغجر

(34) Ibid., p. 33.
(35) Ibid., p. 51.
(36) Ibid., p. 70.

في الحقبة 1940-1950. ويتوصل في نهاية المطاف إلى امرأة اسمها كارسار فاغنار تؤكد أن الفتاة التي يبحث عنها هي إحدى بنات شتاينباخ، وأنها لاقت حتفها في أوشفيتس، وهنا يخاطبها فاغنار متسائلًا: «الصورة، ولقطة الفيلم، مشهورتان في العالم، كيف لم تخبري أحدًا أبدًا أن الفتاة هي إحدى بنات شتاينباخ؟»، فردت قائلةً: «لأن أحدًا لم يسألني قط»(37).

ولما كان فاغنار يعتقد منذ البداية أن الفتاة يهودية، فقد كان يسجل كل ما يتوصل إليه عنها في ملف في جهاز الكمبيوتر الخاص به بعنوان «إستر»، ومع لحظة التنوير غيّر اسم الملف إلى «سِتلا».

ثالثًا: الهولوكوست بين الأَيقنة والتوثين

ثمة فرق بين الأَيقنة والتوثين، وهو فرق دقيق جدًا. أمّا الأَيقنة فهي توظيف ناجح لعمل بارع تذكاري لا يُسقط الماضي وهو يؤسس علاقة به، وتؤدي الأيقونات دور الوسائط التي تُفعِّل الذاكرة، وأمّا الأوثان فهي آلهة زائفة تتطلع إلى تخليد ذكراها. وتعبر أيقونات الهولوكوست عن شيء من معنى الماضي من دون تشويهه كثيرًا، وأمّا أوثان الهولوكوست فهي التصويرات التي تتطلب ولاءً للصورة نفسها وطريقة عرضها بدلًا مما ترمي إلى تصويره. وهكذا يمكن أن تتحول الأيقونات إلى أوثان عندما نخلط الأمور، عندما نخلط بين الجزء والكل، عندما تحل الأيقونة محل الخطاب الذي أفرزها، وهكذا يتم حوسلة الأيقونات (تحويلها إلى وسائل)، وتوثينها، وتحويلها إلى آلهة زائفة(38).

1. أيقنة آن فرانك

بعد انتهاء الحرب والقول بموت آن فرانك في معسكر برجن بلسن، جاء اكتشاف ألبوم الصور الخاص بها وأسرتها ليجعل وجهها أيقونة القرن العشرين المشهورة عبر العالم، وصارت يومياتها علامة في تاريخ أدب الهولوكوست(39). وعندما نُشرت اليوميات أول مرة في أميركا عام 1952، ثار الجدل حول اليوميات، وخاصة حول درجات التخصيص والتعميم، أي ما تمثله الهولوكوست من تأكيد الخصوصية اليهودية والتاريخ اليهودي أو المعاناة الإنسانية العامة والتاريخ العالمي.

كما اهتمت الشاعرة والروائية مارجوري أغوزين Marjorie Agosin بشخصية آن فرانك، وخصصت لها مكانة معتبرة في أشعارها وكتاباتها، وخاصة في ديوان شعر بعنوان **عزيزتي آن فرانك** (1994)، وهي تستخدم حوارها المتخيل مع آن فرانك من أجل الكشف عن تجارب المعاناة تحت وطأة الدكتاتورية اليمينية المتطرفة في أميركا اللاتينية، وهي تعقد موازاة بين ضحايا الهولوكوست وضحايا الدكتاتورية العسكرية في أميركا اللاتينية؛ بحيث تتحول آن فرانك إلى رمز لجمال الروح الإنسانية، وللذاكرة الفردية

(37) Ibid., p. 95.

(38) Oren Baruch Stier, *Committed to Memory: Cultural Mediations of the Holocaust* (Amherst & Boston: University of Massachusetts, 2003), pp. 31–33.

(39) Martha Ravits, «Anne Frank,» in: Kremer, p. 372.

والجمعية، والمعاناة من الظلم الاجتماعي والعذاب الإنساني، ولا يفوت الشاعرة تأكيد خصوصية التجربة اليهودية التي تمثلها آن فرانك[40].

تؤكد موسوعة أدب الهولوكوست أن تأملات آن فرانك في المعاناة البشرية، ومعاداة اليهود، والظلم إنما ترقى بيومياتها إلى مرتبة الأدب الجاد[41]، وأنها تعبر عن صراع من أجل الاحتفاظ بالأمل وسط ظروف صادمة[42]. وجرى تفسير اليوميات في أميركا على أنها دعوة عالمية لاحترام حقوق الإنسان، وخاصة في المعالجة المسرحية والسينمائية لها في الفترة 1955–1959، حيث حُذفت أحاديث آن فرانك عن معاداة اليهود ووحشية النازيين ليحل مكانها كلامٌ عامٌّ عن الطبيعة العامة للقمع. وأثار هذا الأمر جدلًا واسعًا، فقد وجد الكاتب اليهودي الأميركي ماير لفين Meyer Levin أن هذه المعالجة هي قمع للمضمون اليهودي[43].

وثمة توثين لصورة آن فرانك وقصتها، ويظهر ذلك في الإصرار على تأكيد هويتها اليهودية وخصوصية المعاناة اليهودية إبان النازية، ودار الجدل حول الأسئلة التالية: فيم تكمن يهودية آن فرانك؟ أليست من أسرة غير ملتزمة بممارسة العبادات والشعائر والطقوس اليهودية؟ أليست مراهقة تكتب يومياتها؟ أليست كتابة الحياة نوعًا أدبيًا أقرب إلى تسجيل التغير الدائم للكاتب منه إلى اتخاذ مواقف أيديولوجية حاسمة؟ وهكذا ثار الجدل حول إمكان الجمع بين النزعة العالمية الإنسانية والخلفية الإثنية اليهودية[44].

ولكنْ ثمة جدلٌ آخر حول تداعيات أيقنة آن فرانك وتوثينها باعتبارها نموذجًا أصيلًا للضحية إبان النازية، وهو إمكان وجود معاداة خفية لليهود في تفضيل هذا النمط من اليهودي الغربي المتعلم والمندمج في الثقافة الغربية؛ وذلك لأن آن فرانك تنتمي إلى أسرة ثرية ومتعلمة ومثقفة ومندمجة تمامًا في الثقافة الغربية[45].

2. أيقنة سِتلا شتاينباخ

قادت فاغنار في بحثه ورحلته خريطة إدراكية سائدة وثابتة متمثلة بافتراض أن الفتاة المجهولة يهودية الأصل، وأن الهولوكوست إنما تشير إلى الإبادة النازية لليهود وحدهم، ويكشف ذلك عن الوضع المهمش الذي يشغله الغجر وغيرهم في الذاكرة الثقافية الأوروبية. ولولا أن سأل فاغنار نفسه عن هوية الفتاة، وإذا ما كانت قد لاقت مصيرًا مماثلًا لمصير آن فرانك، لبقيت هويتها مجهولة إلى الآن[46].

(40) Darrell B. Lockhart, «Marjorie Agosin,» in: Kremer, p. 3.

(41) Ravits, p. 374.

(42) Ibid.

(43) Ibid.

(44) Ibid., p. 375.

(45) Donnell, p. 52.

(46) Talitha Hunnik, «Wandering Memories: Marginalizing and Remembering the Porrajmos,» MA Thesis, Utrecht University, Utrecht–The Netherlands, 2015, p. 20.

تكمن المشكلة في أن الذاكرة الجمعية تحددها الحاجات الاجتماعية والسياسية والثقافية الراهنة، في حين أن الذاكرة الفردية تشكلها هذه الأطر وتتأثر بالمصالح والآراء الشخصية. كانت صورة الفتاة المجهولة منتشرة على أنها فتاة يهودية، مع أنه لا أحد يعلم هويتها، مع استبعادٍ تامٍ أن تكون غير يهودية؛ ومن ثَمَّ ضرورة إعادة نقش الماضي المهمش في الذاكرة الثقافية. رغم ذلك، ما زالت سِتلا غير معروفة، في الغالب، إذا ما قورنت بآن فرانك التي يتم الاحتفاء بها في المتاحف والمواقع الإلكترونية والمجلات والكتب الدراسية والأبحاث الجامعية.

إن المقارنة بين سِتلا وآن فرانك تثير أسئلة كثيرة: لماذا استغرق الأمر ما يقرب من خمسين سنة للكشف عن هوية سِتلا؟ لماذا لا تحظى سِتلا بالقدر نفسه من الاحتفال والتذكر؟ لماذا بقيت إبادة الغجر غائبة عن ذكرى الهولوكوست زمنًا طويلًا؟[47] فلم تصبح صورتها أيقونة إلا عندما ساد الاعتقاد أنها فتاة يهودية، والآن يجري توظيفها لتخليد ذكرى ضحايا الهولوكوست من الغجر، وهنا يظهر الحديث عن «سياسة الذاكرة» Memory Politics أو الوظيفة المزدوجة للذاكرة، فربما تكون الذاكرة أداة للإسكات والتهميش والتمييز والإقصاء، وربما تكون أداة لتمكين المهمشين والمستضعفين والاعتراف بهم[48]. فليست سِتلا «رمزًا لشعبها الهولندي فحسب، بل هي أيضًا، مثل آن فرانك، أيقونة لجميع الأطفال الذين لاقوا حتفهم آنذاك»[49].

عندما جزم فاغنار أن «الفتاة اليهودية» ليست يهودية، بل فتاة من فتيات الغجر، وأن اسمها سِتلا شتاينباخ، اهتزت وظيفة أيقنة الهولوكوست اليهودي، إن لم تكن قد انهارت تمامًا، حيث تسبب توظيف صورة هذه الفتاة في طمس إبادة أخرى لأناس آخرين. وما زاد الطين بلة، الكشف عن تواطؤ أفراد من الجماعات اليهودية وتعاونها ومشاركتها في مراقبة المعسكرات والجيتوات وإدارتها، حيث كانوا وسطاء في الأنشطة والاختصاصات جميعها، وخاصة بشأن تحديد قوائم بأسماء الضحايا الذين سيجري ترحيلهم إلى معسكرات الموت[50].

ولكن أيقنة سِتلا يصاحبها توثين الغجر، باعتبارهم ضحايا من ضحايا الهولوكوست إبان النازية، فلا نخرج من دائرة التخصيص، ولا نخرج عن إطار التاريخ اليهودي والتجربة اليهودية، ولا نخرج عن تاريخ الغجر وتجربتهم الأوروبية، ولا ننتقل من الجزء إلى الكل للكشف عن الأسباب التي دفعت الحضارة الغربية إلى سفك دماء الملايين في أوج ازدهارها.

(47) Ibid., p. 21.

(48) Ibid., pp. 29–30.

(49) Esther Lipton, «Settela by Aad Wagenaar,» *Exiled Ink!* (Winter 2006), p. 38, accessed on 24/10/2018, at: https://bit.ly/2uFbcYw

(50) Thomas Elsaesser, *German Cinema–Terror and Trauma: Cultural Memory since 1945* (New York: Routledge, 2014), p. 247.

خاتمة

في **يوميات فتاة صغيرة**، يتبين اقتصار تعريف الهولوكوست على الجماعات اليهودية دون غيرها، وهذا الأمر فرض حدوده على المرونة المفترضة التي تتسم بها الرخصة الأدبية، فلم تلجأ آن فرانك إلى المجاز والتخييل، واقتصرت اليوميات على سرد تفاصيل قصتها الصغرى (حياتها وعلاقتها بمن حولها)، مع إشارات متواترة إلى القصة الكبرى (الهوية اليهودية المقهورة). وكلما تفككت البينة السردية في يوميات آن فرانك، لجأت إلى الحديث عن اضطهاد الجماعات اليهودية، وخصوصية المعاناة اليهودية، وكأن العداوة الكبرى في أثناء الحرب العالمية الثانية كانت بين الألمان واليهود، ولم تركز آن فرانك في سرديتها على ضحايا آخرين من قوميات وخلفيات أخرى، ولا على المعاناة الإنسانية العامة، باستثناء «الصديقة المتخلية كيتي» وأسلوب الرسائل، فقد اجتنبت آن فرانك الجماليات والتخييل والمجاز، ولجأت إلى ذلك في أضيق الحدود، كما تبين أنها لجأت إلى التخييل الجنسي كلما تفككت البنية السردية، وخاصة أن النسخة التي تناولناها بالنقد والتحليل هي النسخة الثالثة التي حررها والدها بالإضافة والحذف.

وفي حين تؤكد موسوعة أدب الهولوكوست أن يوميات آن فرانك صارت علامة في تاريخ أدب الهولوكوست، وأن تأملاتها في المعاناة البشرية، ومعاداة اليهود، والظلم إنما ترقى بيومياتها إلى مرتبة الأدب الجاد، وأنها تعبر عن صراع من أجل الاحتفاظ بالأمل وسط ظروف صادمة، تؤكد صاحبة اليوميات أنها كانت تعيش «في جنة مقارنةً باليهود الذين لا يجدون ملجأً يختبئون فيه»، كما يتضح أنها مثال للفتاة اليهودية الثرية المتعلمة المثقفة المندمجة في الثقافة الغربية، وأنها، بوصفها فتاة مراهقة، لا تكشف عن سمات بارزة للهوية اليهودية ولا الخصوصية اليهودية في التشكيل الحضاري الغربي.

أمّا في **سِتلا**، فقد فضح فاغنار زيف تلك الخصوصية اليهودية في رحلة بحثه عن الفتاة المجهولة التي ساد الاعتقاد أنها فتاة يهودية على مدار خمسين عامًا، وجمع فاغنار بين تقنيات الصحافة والسرد الأدبي، وحاول تقديم رؤية موضوعية أدبية، حتى إن النص الذي قدمه يرقى إلى أن يكون رواية واقعية؛ إذ وضع الحقائق والتفاصيل والأرقام في مشاهد، وحوارات، وشخصيات، ولحظات تنوير، وأعاد خلق القصة الحقيقية في بنية سردية تقوم على الجمع بين السرد التاريخي والسرد الأدبي.

كشفت المقارنة عن «سياسة الذاكرة»، أو الوظيفة المزدوجة للذاكرة، فربما تكون الذاكرة أداة للأيقنة أو التوثين، أداة للتهميش أو التمكين. ويعجز النصان عن الخروج من دائرة التخصيص: خصخصة التجربة اليهودية (**يوميات فتاة صغيرة**)، وخصخصة تجربة الغجر (سِتلا). وإن كان نص **سِتلا** يعزز الخصوصية اليهودية باعتبار الجماعات اليهودية ضحايا أساسيين للحكم النازي. ويمكن القول إن أيقنة سِتلا يصاحبها توثين الغجر؛ باعتبارهم ضحايا الهولوكوست إلى جانب الجماعات اليهودية، فلا نخرج من دائرة التخصيص والخصخصة، ولا ننتقل من الجزء إلى الكل للكشف عن الأسباب التي دفعت الحضارة الغربية إلى سفك دماء ملايين البشر في أوج ازدهارها.

References   المراجع

Donnell, Daniel. «The Diary of Anne Frank as Bildungsroman.» *Can. J. of Netherlandic Studies/ Rev. Can. D'études Néerlandaises*. vol. 32, no. 2 (2011).

Elsaesser, Thomas. *German Cinema–Terror and Trauma: Cultural Memory since 1945.* New York: Routledge, 2014.

Frank, Anne. *The Diary of a Young Girl*. Susan Massotty (trans.). Otto Frank & Mirjam Pressler (eds.). New York: Bantam Books, 1997.

Hunnik, Talitha. «Wandering Memories: Marginalizing and Remembering the Porrajmos.» MA thesis, Utrecht University. Utrecht–The Netherlands, 2015.

Kaur, Gurpreet. «Narratives and Real Stories: Rules Governing Literary Journalism.» *International Journal of Management and Social Sciences Research*. vol. 1, no. 1 (October 2012).

Kremer, S. Lillian (ed.). *Holocaust Literature: An Encyclopaedia of Writers and their Work.* New York: Routledge, 2003.

Krieken, Kobie Van. «Framing Narrative Journalism as a New Genre: A Case Study of the Netherlands.» *Journalism*. vol. 18, no. 10 (2017).

Lillian Kremer (ed.). *Holocaust Literature: An Encyclopaedia of Writers and their Work*. New York: Routledge, 2003.

Lipton, Esther. «Settela by Aad Wagenaar.» *Exiled Ink!* (Winter 2006). at: https://bit.ly/2uFbcYw

Martinez, Monica. «Literary Journalism: conceptual review, history and new perspectives.» *Intercom – RBCC São Paulo*. vol. 40, no. 3 (2017).

Merry, Bruce. «The Literary Diary as Genre.» *The Maynooth Review*. vol. 5, no. 1 (May 1979), p. 3.

Stier, Oren Baruch. *Committed to Memory: Cultural Mediations of the Holocaust.* Amherst & Boston: University of Massachusetts, 2003.

Wagenaar, Aad. *Settela.* Janna Eliot (trans.). Nottingham: Five Leaves Press, 2005.

فرانك درويش | Frank Darwiche*

كوربان متجاوزًا هايدغر بين الموت واللامتناهي

Corbin Beyond Heidegger: Between Death and the Infinite

ملخص: تتناول هذه الدراسة العلاقة بين فكرَي هنري كوربان ومارتن هايدغر بهدف تبيين أسباب تحوّل كوربان من العينية البحتة للفينومينولوجيا التأويلية، كما اكتشفها عند فيلسوف مسكيرش، إلى فكر التصوف والفلسفة الإسلامية. نكشف في دراستنا هذه أن كوربان لم يرفض هايدغر نهائيًا، بل إنه لم يعتبر أيًا من مقولاته خاطئة، كما لم يترك فكره صحبة فكر هايدغر. احتفظ كوربان بمكتسبات هايدغر الخاصة بالعينية، واعتمد اعتمادًا شبه دائم على منهجيته الفينومينولوجية، ولكنه وجد حدًّا لفكر هايدغر كان عليه أن يتجاوزه، مع الاحتفاظ بمنهج الكشف الفينومينولوجي. سنبين في هذه الدراسة أن هذا الحد هو توصيف الموت ومعناه، وأن الفاصل بين المفكرَين، على مختلف أوجه فكرَيهما، هو اللامتناهي كما درسه وفهمه وطور تأويله كوربان في قراءته نصوص الفلسفة الإسلامية؛ وبالفعل، ما إن نضع اللامتناهي مفهومًا تفسيريًا حتى يتضح الجامع والفاصل بين هايدغر وكوربان، على مستويات أساسية، هي اللغة والإنسان، والموت، والإلهي، والعالم، والتاريخ، ويحصل تحول مدهش من كون الفينومينولوجيا العينية مفتاح النصوص الصوفية إلى كون اللامتناهي التأويلي بذاته مفتاح الفينومينولوجيا.

كلمات مفتاحية: فينومينولوجيا، عيني، لامتناهٍ، كينونة نحو الموت، كينونة ما بعد الموت، إلهي، كوربان، هايدغر.

Abstract: This article deals with the relationship between Henry Corbin and Heidegger's thought, in order to bring out the reasons behind Corbin's move from the sheer facticity of hermeneutic phenomenology, as he discovered it in the writings of the Meßkirch philosopher, to soufi and Islamic philosophical thought. We show in this study that Corbin did not reject Heidegger outright, nor did he consider any of his sayings totally wrong or Lost affinity to Heidegger's

* باحث، مترجِم، وأستاذ فلسفة مشارك في جامعة البلمند، لبنان.

Researcher, translator and associate professor in philosophy at the University of Balamand, Lebanon.

thought. Cobrin actually kept all he gained from Heidegger on facticity and relied almost constantly on his kind of phenomenological method. However, he did find a limit to Heidegger's thought, which he sought to overcome, while keeping the phenomenological method of unveiling. We will determine that such limit has to do with defining death and its meaning, and that what separates the two thinkers, on nearly every level of their respective thoughts, is the infinite as Corbin studied, understood and developed it in reading philosophical–Islamic texts. Indeed, no sooner do we bring the infinite in as an interpreting concept that what unites and separates Heidegger and Corbin becomes clear, on the basic levels of language, man, death, the divine, the world and history, and that a surprising shift occurs from phenomenology being the key to mystical texts to the hermeneutic infinite becoming itself the key to phenomenology.

Keywords: Phenomenology, Factical, Infinite, Being–towards–death, Being–after–death, Divine, Heidegger, Corbin.

مقدمة

مثّل مارتن هايدغر بالنسبة إلى هنري كوربان، كما يقرُّ كوربان نفسه، «مفتاحًا» سمح له بتأويل النصوص الفلسفية والصوفية عامةً، ثم العربية - الإسلامية خاصةً، مستخدمًا إمكانيات الفينومينولوجيا التأويلية وطريقتها في بحثها عن الظاهر Phainomenon، الذي «يُظهِر نفسه»[1]. ليس هناك من دراسةٍ مطولة تتناول بالتفصيل علاقة كوربان وفكره بهايدغر، ومن ثم لا نملك كتابًا يعطي كيفية تطور فكر كوربان مع قراءته هايدغر، ثم - بالأخص - أسباب انفصال كوربان عن هايدغر أو، كما سنرى، تكميله بعد حقبة ترجمته بعض كتاباته الأساسية إلى الفرنسية، أي بعد سنة 1938[2]. هناك ما تقوله بعض المقالات والكتب عن اهتمام كوربان بالتصوف بوصفه سبب انفصاله عن هايدغر، وعن الفلسفة بمعناها الغربي؛ أي في تعلقها الدائم بالعقلانية[3]. هذا بالطبع صحيح، ويظهر بكل وضوح وبساطة أمام أي قارئ لكوربان. ولكنه لا يُدخل الباحث في مجال التفكر في الفاصل الحاسم الذي أدى إلى ابتعاد كوربان عن الفينومينولوجيا والأنطولوجيا الهايدغرية، من دون أن ينساهما أو أن يفندهما على نحوٍ يجعلهما غير نافذتَين.

سنتناول في هذا الدراسة النقطة الفاصلة تلك، فندرس معناها، وعواقبها وتداعياتها، ونبين، بالأخص، أنها لا تمثل رفضًا للطريقة التأويلية الهايدغرية، بل استكمالًا لها، يجعل منها بمنزلة تجاوزٍ لهايدغر عنوانه «تخطي المتناهي وإعادة تأويل الموت». من هذا المنطلَق، نعيد النظر أولًا في علاقة المفكرَين باللغة، وبالتحديد بالترجمة والقول النبوئي؛ إذ يتجلى جوهرها كشفًا للوجود، ثم مفتاحًا للامتناهي

(1) Hermann Landolt, «Henry Corbin, 1903–1978: Between Philosophy and Orientalism,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 119, no. 3 (July–September 1999), p. 485.

(2) ترجم كوربان بعض كتاب **الكينونة والزمان** ومقتطفات من كتاب **كانط ومشكلة الميتافيزيقا**، والنصوص التالية: «Was ist Metaphysik,» «Vom Wesen des Grundes,» «Hölderlin und das Wesen der Dichtung.»

(3) كوربان نفسه لم يفتأ في اعتبار نفسه فيلسوفًا حتى نهاية حياته، ولكن الفلسفة هنا هي بمعناها الهرمسي، أو بحسب العقل، كما تصوره الفلاسفة والمتصوفون الإسلاميون؛ أي عقل مفكر مرتبط بالعقل الأعلى، وليس عقلًا حسابيًا.

ونداءً يصدر عنه. وننتقل، ثانيًا، إلى الإنسان والموت، فنشير إلى محدودية الدازَين Dasein وإلى الموت كحد غير نهائي يسمح بإعادة التعريف بالإنسان كتلاقٍ للأضداد. ونعيد، ثالثًا، هذا التلاقي إلى تصور كوربان للإلهي، الذي هو ليس فقط ما يتجلى ويختفي، أو ما يخفي ويكشف، بل من يأمر؛ فيكون الخلق، ويكون معه أثَر اللامتناهي، كمن يجعل من الموت انتقالًا وليس حدًا محضًا لإمكانيات الدازَين. ونعيد، رابعًا، النظر في مسألة العالم، حيث سمح تأويل كوربان بتجاوز عالم هايدغر من خلال إعادة تأويله المابين، حيث تتداخل عوالم التخيل المتتالية التي يمكنها اللامتناهي الإلهي. وننهي، خامسًا، بمسألة التاريخ، حيث يوافق كوربان هايدغر في رفضه التاريخانية والتأريخ العلمي البحت، ولكنه يجد صلب التاريخ في باطنيته الثيوصوفية، وفي قانون يكشف عن عملية ثيوغونية تنفتح معها الأزمنة الإلهية اللامتناهية.

أولاً: من منطلق اللغة

لقد فتح اكتشاف كوربان هايدغر وفكره الأنطولوجي - التأويلي المجالَ أمام إعادة النظر في ماهية وفعل اللغة، ولا سيما أن التصوف الذي اهتم به كوربان مبني على علاقة خاصة باللغة. وتمثل اللغة بالتحديد، في ما يخص مسألة المتناهي وما بعده، موضع وفعل الحضور الفينومينولوجي. ومن هذا المنطلَق، سننظر إلى مسألة الترجمة والقول النبوئي وفعل اللوغوس.

1. الترجمة

يتبع كوربان هايدغر في توكيده أن الترجمة ليست حلًّا للغز Rätsel[4] تشكّله اللغة المترجَمة بالنسبة إلى اللغة المترجِمَة، وليست تقابلًا بحتًا بين لغةٍ وأخرى، بل هي فعل الحضور، أي ظهور للأشياء وانكشاف لها في الحاضر من خلال تسميتها. وأي انتقال، إذًا، من لغةٍ إلى أخرى، هو دعوة إلى ظهور في حلةٍ مماثلة ومختلفة معًا إلى كشفٍ من خلال الكلمة[5].

ولكن لا يبقى كوربان عند هذا الحد، فالترجمة عنده تتوجه نحو مجموع، بل عالم مُقال معيَّن، يظهر لنا بوضوح عند قراءة نسخته **الكينونة والزمان** في فترة ترجمته فقراتٍ منه. يكفي أن ننظر إلى الهوامش حتى نرى ذلك التوجه الذي حدد مستقبل فكره؛ إذ تدل ملاحظاتُه والكلمات التي اقترحها لنفسه على اهتمام وإلمام بالغنوصية وبالتصوف، وبعض المصطلحات السكولائية واللاهوتية البروتستانتية أيضًا[6]. نشهد هنا كوربان قارئًا ومترجمًا نصوصًا سيستخدم سياق طرقها وتفكرها وتأويلها مفتاحًا لحقل فكري سيشكل مستقبله البحثي. هذا التوجه بقي مع كوربان طوال حياته، وهو ما يجب أن يبقيه

(4) Jean-François Mattéi, *Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti* (Paris: PUF, 2001), p. 171.

(5) انظر ما يقوله كوربان عن هامان Hamann في مقدمة كريستوفر بامفورد C. Bamford لكتاب كوربان:

Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, Joseph Rowe (trans.) (California: North Atlantic Books, 1998), p. 38.

(6) Sylvain Camilleri & Daniel Proulx, «Martin Heidegger et Henry Corbin: Lettres et documents (1930-1941),» *Bulletin Heideggerien*, vol. 4 (2014), pp. 50-56.

القارئ أمامه كلما أكد كوربان أنه مهمَا قال، وبحث وكتب، يبقى قبل كل شيء فيلسوفًا[7]. كلما تكلم كوربان عن كونه فيلسوفًا، لا معنى لهذه الكلمة عنده من دون التوجه الصوفي والغنوصي، في ما هو تجاوز للحضور الذي سمحت به الفينومينولوجيا التأويلية الهايدغرية، أو انطلاق من الحضور والكشف نحو مكانٍ آخَر.

2. القول النبوئي

يضيف كوربان إلى المنطلَق الهايدغري أن الانكشاف، الظهور للأشياء في اللغة، في التسمية، يسمح للمعنيَين، الحرفي والباطن، بالتلاقي والانصهار، وهذا ما يحصل بالضبط في المعنى النبوئي الذي يصبح الحاضر والحضور فيه قول المستقبَل[8].

ولكي نفهم ذلك، يجب أن نأخذ مسألتَين في الاعتبار: الكلمة - اللغة والمشروع. اللغة λόγος عند هايدغر هي «منزل الكينونة» das Haus des Seins[9]. إنها تؤوي الكينونة، فتتجلى هذه الكينونة فيها وفي حرية صياغتها كما تظهر في الفكر الفلسفي الصرف، الذي لا يحدده مذهب فلسفي معيَّن، والشِعر الذي تُظهِر فيه الأشياء كما هي، فلا تخضع للسياق المفروض من قِبَل المنطِق. اللغة تؤوي الكينونة لأنها تحميها من التحول إلى كائناتٍ موضوعية أو إلى مخزونٍ مسخَّر للصناعة والتقنية[10]. وإلى هذا التصور الهايدغري يضيف كوربان البُعد النبوئي، وهنا يعيدنا إلى مصطلح هايدغري عرفه في ترجمته لـ **الكينونة والزمن**، هو Entwurf[11]؛ أي المشروع. هو من صُلب الدازَين؛ إذ يحدد وجهته وتوجهه الأساسي ككائن هاهنا مستقبلي. الدازَين يأتي إلى الوجود مقذوفًا به إلى العالم الحاضر، ومن موقعه هذا يقذف بنفسه نحو المستقبل، آخذًا على عاتقه التقليد ليحوله بحرية. لا ينظر كوربان إلى المستقبل بهذا الشكل فقط، بل يقول بتطلع آخَر نحو المستقبل، تكون لغته لغة النبوئية كما نجدها في نصوص التصوف والفلسفة الإسلاميَين، حيث للكلمة جوهرٌ باطن وظاهر وقدرة على جمع الأشياء في الاسم، إضافة إلى كشف وتوجيه المستقبَل وترسيخ التاريخ الروحي.

---

(7) Henry Corbin, «De Heidegger à Sohravardi: Entretien avec Philippe Nemo,» Association des amis de Henry et Stella Corbin, 2/6/1976, accessed on 20/1/2019, at: https://bit.ly/2URsvFC

(8) C. Bamford, «Introduction,» in: Corbin, *The Voyage and the Messenger*, p. 38.

(9) Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus,» in: *Wegmarken*, GA, Bd. 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1976 [1946]), p. 313.

تشير GA، كما سنستعملها في باقي هذه المقالة، إلى **الأعمال الكاملة** لهايدغر بالألمانية:

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976).

وتشير Bd إلى رقم المجلد Band.

كل الترجمات من الفرنسية والألمانية والإنكليزية إلى العربية هي لصاحب هذه الدراسة.

(10) راجع مثلًا:

Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik,» in: *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976).

(11) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA, Bd. 2 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 124, 285.

3. اللوغوس

اللوغوس جمَع وفرّق بين هايدغر وكوربان. يعود هايدغر إلى أصل الكلمة، وكان أيضًا قد حضر لذلك في أطروحته عن دونز سكوتُس[12]، فيعود إلى الفعل اليوناني «ليغين» λεγειν، وهو يعني التشاور أو الأخذ في الاعتبار، كما يرتبط بالحصاد[13]. من هنا، الكلمة، اللوغوس، تحصد، أي إنها تجمع ما هو متفرق، تعطيه قانونًا معينًا، تعريفًا، اسمًا، أي بكل بساطةٍ وجودًا. الكلمة تضع الأشياء في مجال الكينونة، أي في الزمان والمكان المنبثقين منه: الكلمة تُزمكِن. هي ذاتها ما نجده في الكلمة الألمانية Lese، التي تشير اليومَ إلى الحصاد، والمشتق منها lesen، قرأ والقراءة[14]. هذه القدرة الوجودية للغة هي في صلب التأويل الفينومينولوجي كما اكتشفه كوربان عند هايدغر.

ولكن اللوغوس عند هايدغر يبقى بالنسبة إلى كوربان لوغوس الكينونة في زمنيتها كما هي محددة ومحددة للدازَين في الكينونة والزمان، أي هو يبقى في عالم الأدوات والخطاب المتناهي الذي لا يتركه هايدغر الرافض لأي متعالٍ. هذا اللوغوس، إذًا، مختلفٌ عن لوغوس كوربان الذي لا يقول فقط بقدرته على جمع وقول وحفظ وجود الأشياء المتناهية، بل خلقها بذاته، المشير إلى مصدر لامتناهٍ. ويقول كوربان، ذاكرًا لوثر: «لم ينزِل لوغوس هايدغر من السماء لكي يصعد إليها»[15]؛ أي هو لوغوس تغيب عنه الألوهية الواحدة المتجاوِزة للعينية والخالقة لها. غياب التعالي عند هايدغر هو تحديد متناهٍ للوغوس لا يجد فيه قوة قدرته وغايته الساعية إلى تجاوز العينية، التي هي أساس تحديدات هايدغر للدازَين، وللإله معًا.

4. النداء

من هنا، أخيرًا، في ما يخص اللغة، إعادة تحديد كوربان لمفهوم النداء. انطلاقًا، مجددًا، من تحديد هايدغر للغة كمنزل الكينونة، يأتي النداء للإنسان كنداءٍ من الكينونة، وهو نداء لكي يعود الدازَين إلى كنفها، فيصغي إلى صوت دعوتها، الذي هو صوتٌ شعري يجده هايدغر في ترنيمات هولدرلين كما حللها ودرسها في فصل شتاء 1934-1935[16]. لم يقرأ كوربان **رسالة في الإنسانوية** *Brief über den Humanismus*، في ذلك الوقت، فقد كتبها هايدغر سنة 1946، في زمن لم يعد كوربان يقرؤه. ولكن كان نداء اللغة واضحًا في الثلاثينيات وفي النظرة إلى الخطاب في الكينونة والزمان[17]؛ هذا النداء من وإلى اللغة، الذي هو نداء الكينونة للدازَين، إن يكن فرديًا أم شعبيًا، كما في تحليل هولدرلين أو في

(12) Sean J. McGrath, «Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language,» *The Review of Metaphysics*, vol. 57, no. 2 (December 2003), pp. 339–358.

(13) Heidegger, «Logos,» in: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 212–234.

(14) Ibid., p. 214.

(15) Corbin, «De Heidegger à Sohravardi.»

(16) Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «der Rhein,»* GA, Bd. 39 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [1934–1935]).

(17) Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 34.

المنطق: السؤال عن الحق(18)، حدد علاقة كوربان بنصوص الفلسفة الإسلامية والتصوف، ولكنه أضاف إليه نداء الإله، بل الله، وبالتحديد الله الذي هو الكلمة(19). من هنا تشديده على الحاجة الماسة إلى لاهوت فلسفي وفلسفة لاهوتية تكون هي الاستجابة لهذا النداء الإلهي(20). هناك، إذًا، عند كوربان ترتيب هرمي يناقض التركيب الهايدغري؛ فالكينونة عند هايدغر تبقى قبل الإله وفي صلب المتناهي، بينما الله عند كوربان هو بذاته تلك اللغة الحاضنة للكينونة، وهو مخفي وظاهر. كل نداء وجودي بالنسبة إلى كوربان هو نداء إلهي من إله لامتناهٍ؛ من الله، وليس نداءً يحضر المكان المقدس لكي يأتي من بعده إله زماني فيظهر في المعبد(21).

ثانيًا: الإنسان والموت

1. محدودية الدازين

فرحَ كوربان، إن صحت العبارة، بتعريف هايدغر للإنسان كدازَين عيني، مستعيضًا بهذا المفهوم عن مجمَل تاريخ الميتافيزيقا، فهو اكتشف بذلك الإنسان أدق اكتشاف في الزمان والمكان(22). الإنسان مقذوف Geworfen، منذ البداية عينيًا، وعليه أن يأخذ الماضي على عاتقه تقليدًا، مع تاريخه المطول، لينطلق بعد ذلك ويقرر نفسه وما لها في ما يصممه(23).

مهما يكن من أمر فالـ «هاهنا» Da التي تبقى عند هايدغر إما ما يُقذَف إليه الدازَين وإما محل تساؤل عن المقذوفية وما يقذف، تصبِح عند كوربان موضوع نقدٍ لهايدغر؛ إذ يرى فيها وجه رؤية معينة للعالم Weltanschauung، هي رؤية هايدغر، التي لسنا بالضرورة مجبورين على التقيد بها(24). كوربان ذاته لا يقبل بها في الحقيقة، أي في ما يعتبره تحديدها الهايدغري؛ ذلك أنه يقتصر في هذه الهاهنا الهايدغرية، الدازَين، على وجوده المتناهي، الذي تتصف به حتميًا رؤية هايدغر للعالم، وجهة نظره للهاهنا ومن الهاهنا إنْ أردنا(25).

(18) Martin Heidegger, *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, GA, Bd. 21 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976).

(19) Bamford, «Introduction,» in: Corbin, *The Voyage and the Messenger*, pp. 34–35.

(20) Ibid.

(21) Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus,» in: *Wegmarken*, p. 351:

«لا يظهر جوهر المقدَّس إلّا انطلاقًا من حقيقة الكينونة. لا يمكن فهم جوهر الألوهية إلّا انطلاقًا من جوهر المقدَّس. ولا يمكن أن نقول ونفكّر في ما تسعى كلمة 'إله' إلى تسميته إلّا في ضوء جوهر الألوهية».

(22) Corbin, «De Heidegger à Sohravardi.»

(23) Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 38.

(24) Corbin, «De Heidegger à Sohravardi.»

(25) Ibid.

2. حد الموت

من هنا، رفض كوربان نعتًا هو في أصل تفكر **الكينونة والزمان**، ومن غير المبالغ فيه أن نقول إن من يرفض هذا النعت عليه أن يعي كون هذا الرفض سقوطًا لكل مشروع كتاب هايدغر، وفي الحصيلة لمعنى الكينونة والزمان فيه؛ هذا النعت هو الموت. وكينونة الدازَين، إذًا، بالنسبة إلى هايدغر، هي كينونة نحو الموت[26]. هنا ينفصل مسار كوربان، بالطبع، عن مسار هايدغر؛ فهو الشغوف بفكر السهروردي، وباللاهوت البروتستانتي في البداية، ثم بالفلاسفة الإسلاميين والمتصوفين أكثر فأكثر[27]. ما كان له أن يقبل بالإنسان متناهيًا، لا أكثر ولا أقل، لا يمتد وجوده إلى أكثر من الهاهنا الماهية الحاضنة لنظرةٍ نهايتها وحدها الموت. استعاض، إذًا، عن الكينونة نحو الموت بكينونة ما بعد الموت ليصف الإنسان ومصيره[28]. هنا، في الحقيقة يترك كوربان الفلسفة، مهما كان توكيده على غير ذلك، إذا ما ربطنا الفلسفة بالعقل المحض الناقد، ويدخل في مصطلحات التصوف الملقح باللاهوت وبالطريقة التأويلية الهايدغرية المعدلة لكي تتحول إلى أداةٍ بعد أن كانت لبَّ الفكر عند صاحبها. على أي حال، لا يسعنا هنا أن نتناول هذه الدراسات العظيمة الشأن التي قام بها كوربان. نبقى بالأحرى في موضع هذه الدراسة لنلفت النظر إلى تأثير مسار كوربان هذا في نظرته إلى الحرية.

3. الحرية

يقول كوربان: الموت عند هايدغر إقفال، ويجب بالأحرى أن يكون خروجًا **Exitus**[29]. بدلًا من الحرية التي يحصل عليها الدازَين في قراره المصمم انطلاقًا من مكانه ومكانته حيث يُرمى منذ بدايته في تقليد تاريخي في صلب المتناهي[30]، حرية كوربان هي حرية منتظَرة، تذكرنا بالدروس التي حضرها هايدغر نفسه عن فينومينولوجيا الحياة الدينية **Phenomenologie des religiösen Lebens**، حيث تناول التوقع المسيحي للمخلص[31]. الحرية عند كوربان آتية بعد الموت، ما يحوّل الموت إلى شيء منشود، يريده المفكر والمتصوف، كما هو في محاورة **فيدون** لأفلاطون[32]. أمام هذا الخروج نحو الحرية اللامتناهية تصبح هاهنا هايدغر، بالنسبة إلى كوربان، جزيرة صغيرة ضائعة يطلق عليها اسم «منفى الغرب»[33]. هناك سلب واحد، نهاية واحدة للإنسان يقبل بها كوربان، هي تلك التي

(26) Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 49–51.

(27) Henry Corbin, «Post–scriptum biographique à un entretien philosophique,» Association des amis de Henry et Stella Corbin, Juin 1978, accessed on 20/01/2019, at: https://bit.ly/2GL9WZR

(28) Corbin, «De Heidegger à Sohravardi.»

(29) Ibid.

(30) Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 41–42, 53.

(31) Martin Heidegger, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, GA, Bd. 60 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 25–28.

(32) أفلاطون، **فيدون**، ترجمة شوقي داود تمراز، مج 3، سلسلة محاورات أفلاطون (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994).

(33) Corbin, «De Heidegger à Sohravardi.»

يتحدث عنها ويشيد بها لاهوت الصليب Theologia crucis؛ إذ هي شاهد وفعلٌ يمهّد للكينونة القادمة اللامتناهية[34].

أخيرًا، في هذا الانتقال الضروري من المتناهي إلى اللامتناهي المنشود، يؤسس كوربان لتعريف آخَر للإنسان، يحتوي العينية وما يتجاوزها: الإنسان هو وحدة عنوانها الجمع بين المحجوب والمكشوف، كما وجدها في تحليل هامان Hamann لمفهوم «تلاقي الأضداد» Coincidentia oppositorum لنقولاس الكوزاني[35]. الإنسان هو ملتقى ما يحجبه الله وما يكشفه، فيقوم إذًا فعل الله ومعرفته فيه، وهو لذلك بالتحديد منطلَق المتناهي واللامتناهي، فكرًا ووجودًا.

ثالثًا: الإلهي

الكاشف والمخفي يبقيان في تفكر كوربان بشأن الألوهية، كما عند هايدغر، وإن كان الكشف والخفاء بالنسبة إلى كوربان دائمًا من فعل الله وحده أو في صلب الإنسان الموحِّد الموحَّد[36]. ويظهر الفاصل المحرك بين المفكرَين ما إن يتناول كوربان مسألة المخفي والحجاب على نحوٍ مفصل يتجاوز التأويل الهايدغري العيني؛ فحينئذ نرى أن الإنسان هو مكان الحجب والظهور، كما هو دازَين هايدغر، ولكن، الحجاب هو بالتحديد الإنسان نفسه: «هذا الحجاب هو نحن أنفسنا، طالما لم نقم بفعل الحضور، طالما أننا لسنا هنا da-sein، على المستوى التأويلي المطروح»[37]. هذا الفعل هو، إذًا، تأويلي بامتياز، ويستدعي أن «نعيد الشيء إلى مصدره وأصله»[38]. وهنا «بيت القصيد»؛ إذ إن تأويلًا كهذا يحصل من داخلنا كتأويل تنبئي يلهم به الله، لا تأويل من دون الله، الإله اللامتناهي، الذي تحمل ألوهيته الأشياء على الظهور، ويعني ذلك أيضًا أن كوربان لا يفصل بين الله والعقل، وينتقد، إذًا، فصل هايدغر للفلسفة عن اللاهوت[39].

والله الكورباني خالق، يجعل كوربان يؤكد أن الكينونة الحقيقية ليست الكائن ens، وليست فعل كان والكينونة esse، بل «كُنْ» esto[40]، ويستدعي ذلك إعادة قراءة القذف في العالم بداية للإنسان. يوجب إدخال الله في وجود الإنسان العيني أن نذكُر القاذِف، فالقذف يشير مباشرةً إلى من يَقذف، بل من يأمر بأن يُقذَف بالإنسان ابتداءً من لا شيء: كنْ فيكون، انقذِف فينقذِف. ليست الكينونة، إذًا، في

(34) يقتبسه بامفورد Bamford عن كوربان في مقدمة كتاب كوربان، انظر:

Corbin, *The Voyage and the Messenger*, p. XXXV.

(35) Corbin, «De Heidegger à Sohravardi»; Daryush Shayegan, *Henry Corbin: La Topographie Spirituelle de l'Islam Iranien* (Paris: Éditions de la différence, 1990), p. 41; Nicolas de Cusa, *De la docte ignorance* (Paris: PUF, 1930), pp. 79–83.

(36) Corbin, «De Heidegger à Sohravardi.»

(37) Ibid.

(38) Ibid.

(39) Henry Corbin, «Transcendental et existential,» in: Raymond Bayer, *Travaux du IXe Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)*, vol. VIII (Paris: Hermann, 1937), p. 31.

(40) Corbin, «De Heidegger à Sohravardi.»

الفارق بين الكينونة والكائن فقط، وليست أول وآخِر الفكر الفلسفي وما حجبته الميتافيزيقا، وليست فقط ما يحدد أحقاب الفكر ومن ثم التاريخ، بل هي أيضًا، وقبل كل شيء، رابط أصيل يعطي الوجود، منبعه الله الخالق اللامتناهي الذي يعِد، بل يأمر، بأن يكون الموت انتقالًا وليس حدًا لا يتخطاه الدازَين. الكينونة في صلبها وفي فعلها هي أمر إلهي لامتناهٍ، تحمل ذاكرة هذا اللامتناهي في تحديدها: اللامتناهي هو في الحصيلة حقيقة الدازَين المتناهي، ما يتوق إليه. المستقبل، إذًا، عند كوربان ينتقل من توجه الدازَين إلى المستقبل في مشروعه الوجودي، كما نجده في **الكينونة والزمان**، إلى المستقبل المتجاوز لنوعٍ من الوجود نحو نوعٍ آخَر هو حقيقته، أي من المتناهي إلى اللامتناهي. من هنا أهمية العودة إلى مسألة العالم وتحديد كوربان لهذا المفهوم.

رابعًا: العالم

مما قدره كوربان عند هايدغر هو تعريفه الجديد للعالم الذي ترك كل تحديداته السابقة. فقد تخلص تدريجيًا من عالم ديكارت العقلاني والامتدادي ومن الفارق بينهما؛ ولم يبقَ في فهم العالم كما حددته دراساته الأولى، أي العالم كما وصفته سكولائية العصور الوسطى في صراعاتها حول سرمديته وخلقه وهدفه. ليس عالمُ هايدغر عالمَ كواكب أو أفلاك أو جواهر لا تتغير؛ ليس عالمًا تليولوجيًا Téléologique، أي غائيًا يتجه نحو هدفٍ مقررٍ مسبقًا. هو بالأحرى عالم طُرُق ظهور الأشياء والوجود معها وبينها. أهم هذه الأشياء هو بالطبع الدازَين الذي لا تظهر الأشياء أمامه فقط، ولا يظهر معها فقط، بل هو بذاته مكان لظهور الأشياء من خلال تأويله الكاشف لما يأتي إلى الكيان من فعل الكينونة، أي في الفرجة التي تأتي بها[41]. في هذه الفرجة يأتي سؤال المابين Zwischen، الذي يشدد عليه هايدغر بعد **الكينونة والزمان**، أي الفارق بين الكينونة والكائن[42]. هذا الفارق أدى في نهاية المطاف عند هايدغر، على نحو يصبح واضحًا كل الوضوح في محاضرات سنة 1949 في بريمين Bremen إلى الرباعية Geviert المؤلفة من الإنسان نحو الموت والآلهة والأرض والسماء، في الحدث المُقيم Ereignis[43].

1. من العالم إلى العوالم

أما كوربان، فهو يرى في العالم الذي حدده كتاب **الكينونة والزمان**[44] بداية يجب بالطبع الانطلاق منها، ولكن أيضًا تجاوزها. فلا يتطور فكره نحو ما يشبه رباعية هايدغر، بل نحو تجاوز للعيني. يعطي

(41) Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 12–27.

(42) Martin Heidegger, «Vom Wesen des Grundes,» in: *Wegmarken*, p. 123; Martin Heidegger, «Heimkunft/ An die Werwandten,» in: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA, Bd. 4 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 17, 189; Martin Heidegger, «Die Sprache,» in: *Unterwegs zur Sprache*, GA, Bd. 12 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), p. 22.

(43) Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA, Bd. 79 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976).

(44) تجدر الإشارة إلى أن كوربان يبقى مع فكر العالم في فكر العالم في **الكينونة والزمان** ولا يتخطاه إلى دراسة العالم كما تطور في فكر الرباعية الجامعة، لاحقًا عند هايدغر.

كوربان وجهة هذا التوجه وكيفيته: هو توجه خارج هذا العالم الهايدغري، مهما كان شكله. إذ هو عالمٌ متناهٍ لا يكفي للتفكر بالكينونة ما بعد الموت[45]. ويتم التفكر بهذه الكينونة من خلال Mundus imaginalis، أي «العالم المثال»، بحسب كوربان، أو عالم التخيل[46]، الذي فيه تقوم الاستعارات الخلاقة التي تحمل الواقع الآخر والأعظم والأعلى، بل الأكثر واقعية؛ كما تعلم كوربان من الغنوصية. ويؤكد أن ما يتبع ليس عالمًا بل عوالم، وأيضًا عوالم ما بينية، عوالم بين عوالم، تبدو لامتناهية عند قراءة بعض تعليقات أو تحليلات كوربان، ما يقرب ماهيتها من الله، اللامتناهي الأعظم. على أي حال، فيها وما بينها تتنقل الكينونة ما بعد الموت، أي الحياة الأبدية للنفس الخالدة[47].

2. موت الإله

من هنا أيضًا يمكن أن نفهم معنى رؤية كوربان لموت الإله. وجد كوربان هذا الموت عند فريدريش نيتشه وفي تحليل هايدغر لنيتشه، ولكنه من ناحية أولى ذكر بأنه ليس جديدًا، فقد قال به علاء الدولة السمناني في القرن الرابع عشر، ومن ناحية أخرى ربطه بنقده الغرب الذي هو نقد أخلاقي يقول بانحطاطه: الأنا الأعلى يستسلم لما تم التغلب عليه ويموت في لحظة الانتصار، وهذا صحيح في الحقل الأخلاقي وفي الإدراك الميتافيزيقي للألوهية والكينونة. يحصل هنا انقطاع لعملية النمو، «إدخال طقسي فاشل». يمكننا القول إن الخطر القاتِل الذي تحدث عنه السمناني على هذين المستويَين هو الوضع نفسه الذي واجهه الغرب عندما صرخ نيتشه: «الإله مات»[48].

ويضيف كوربان إلى هذَين البُعدَين الميتافيزيقي والأخلاقي لموت الإله بعدًا كوزمولوجيًا يقوده إلى تناوُل مسألة العالم والعوالم الروحية المتخيلة، كما ذكرنا. من هنا لا يتجه فكر كوربان، فقط، كما يفعل هايدغر[49]، نحو فكرة هروب الآلِهة وغيابها فآخر الآلهة، بل يسمح له استكشافه لعالم التخيل بأن يرى فيه منقذًا للإنسانية، يُخرجها من حالة انحطاطها: عالم التخيل أو «العالم المِثال»، يؤكد كوربان، أنه «مكان ولادة الآلهة من جديد»[50]. العوالم هي لامتناهية، فيصبح عدد هذه الآلهة المتناهية، إن كانت «إغريقية أو سلتية Celtic»، لامتناهيًا، وتصبح العوالم، إذًا، إشارات إلى الله اللامتناهي الذي هو حقيقتها.

(45) Corbin, «De Heidegger à Sohravardi.»

(46) S. M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos* (Princeton: Princeton University Press, 1999), p. 148.

(47) Henry Corbin, «The Visionary and Dream in Islamic Spirituality,» in: Gustave von Grunebaum & Roger Caillous (eds.), *The Dream and Human Societies* (California: University of California Press, 1966), p. 406.

(48) Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, N. Pearson (trans.) (Colorado: Shambhala Publications, 1978), p. 128.

(49) Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*, GA, Bd. 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 253–256.

(50) Henry Corbin, «Preface: A Letter by Henry Corbin,» in: David L. Miller, *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses* (Texas: Spring Publications, 1981), pp. 1–7.

3. السماء والأرض

أخيرًا، يسمح هذا التوجه لكوربان بالنظر إلى علاقة السماء بالأرض، على نحو مختلف، ينفصل به عن هايدغر. فبينما يرى هايدغر هذه العلاقة في صلب الرباعية، حيث تسمح الصلة بين البشر والإله والأرض والسماء بحلول الحدث المخصص - الرابط Er-eignis، وتفتح الأرض نفسها لتتلقى السماء فيقوم الحدث ويمكن إتيان عالم تحدده الكينونة كحقبةٍ لها، فيكون عالمًا متناهيًا ومقدسًا، تُعطي السماء للأرض عند كوربان لقاءً، بل لقاءات مع اللامتناهي كما يتشخص في الملاك. وبينما يضع هايدغر صلة المابَين، الذي ذكرناه سابقًا، في اللقاء العيني المتجدد بين الإله والإنسان في المكان، الذي يصبح في الحصيلة مقدسًا، يُضفي كوربان على المابَين صفةَ اللامتناهي إذ يحدد الملاك، رسول اللامتناهي، كفعل المابَين، فيُضفي على الصلة وعلى الكينونة صفة اللامتناهي في خضم المتناهي، ويكون المابَين في نهاية المطاف أقوى تعابير تلاقي الأضداد الإلهي[51]. هذا ما يجعل كوربان يربط، كما لم يفعله هايدغر، على نحو يصهرهما، الأرض بالسماء، فيتكلم، في محاضرة أورانوس عن الأرض السماوية[52]، المتناهي الذي يحظى بصفة اللامتناهي، فينعته جوهريًا.

4. هايدغر مناقضًا ذاته

في نهاية المطاف، يدفع هذا التحديد للعالم كوربان إلى اعتبار هايدغر في تناقض مع نفسه. هايدغر رفض ودحض ما سماه، مستخدمًا عبارة دلثي Dilthey التي ذكرناها من قبلُ، الرؤى العالمية Weltanschauungen في سعي كل منها إلى إعطاء صورة كونية واحدة للعالم[53]، تخرج في نهاية المطاف عن التاريخ. ولكنه، كما رأى كوربان، يقع نفسه في هذا الفخ؛ إذ إن تصوره للدازَين ولعالمه، وللكينونة في العالم تصورًا عينيا يضع كل المصطلحات في إطار المتناهي، وهو في الحقيقة رؤية كونية معيَّنة، بين الرؤى الأخرى، ولا يجب من ثم التوقف عنده فلسفة نهائية للوجود. يمكن للمفكر أن يبقى في هذه الرؤية إن أراد، ولكن يمكنه بالأخص أن يتجاوزها، فيثب خارجها، منتقلًا في تحديد الموت من الكينونة نحو الموت إلى الكينونة ما بعد الموت[54]. يصبح الموت، إذًا، شرط الإبداع، ليس فقط لأنه يشكل نهاية الإمكانيات الإبداعية وما يحث الدازَين على إقامة مشاريعه المستقبلية، بل أيضًا لأنه يشكل إمكانية الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي، فيكون مشروعه أبديًا في عوالم التخيل.

(51) Corbin, *The Voyage and the Messenger*, p. XXXV.

(52) Wasserstrom, p. 194.

(53) Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes,» in: *Holzwege*, GA, Bd. 5 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [1938]); Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie: 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, GA, Bd. 56–57 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976).

(54) Corbin, «De Heidegger à Sohravardi»; Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 49–51.

خامسًا: التاريخ

تؤدي مسألة العالم والعوالم الآتية، والمتناهي واللامتناهي، لا محالة، إلى اعتماد منظورٍ معين للتاريخ، يعتمده هايدغر مُنطَلقًا ثم يتجاوزه.

يلتقي كوربان مع هايدغر في رفضه السببية التاريخية، فاصلًا معه بين التاريخ Geschichte والتأريخ Historie، والذي يظهر في أوضح صوره في التاريخانية Historismus[55]. يعطي هايدغر الأفضلية للتاريخ الذي يبدأ بتحديده في **الكينونة والزمان**[56]، ثم يتوسع به لاحقًا في عدة نصوص[57]. فعلم التاريخ مشتق من التاريخ الحق وهو تاريخ الدازَين، فردًا وشعبًا، أي كيفية تبنيه الزمن وظهوره فيه، ما يحدد كيانه العيني في مزاج حقيقته الأساسي Grundstimmung. يكون عندها الدازَين تاريخَه، يكون ما قد كان عليه Gewesenheit، وحاضره وتصميمه نحو المستقبل Zukunft، ولا يكون مجرد دارسٍ لتاريخٍ ماضٍ هو موضوع علمي بحت[58]. يأخذ كوربان بكل تحليلات هايدغر للتاريخ، معتمدًا عليها في دراساته الخاصة. ويأخذ بالأخص بفكرة القذف wir sind geworfen، في تاريخ له بداية ونهاية: كلنا، منذ ولادتنا في مكانٍ وزمانٍ وبين شعبٍ ما مقذوفون في تاريخ علينا أن نأخذه على عاتقنا، وأن نتحمل مسؤوليتنا فيه من خلال اتخاذنا القرارات التي تناسب كينونته وزمانه[59].

ولكن لا تقتصر رؤية كوربان للتاريخ على هذا القذف الأول، في حقبةٍ متناهية تحمل تقليدًا معينًا وما يترتب عليه تجاهنا، بل يرى في التاريخ أزمنة لا ينتهي فعلها ولا تقتصر في أثرها على المتناهي: هو يواجه التاريخانية، كما فعل هايدغر، ولكنه لا يقابلها بالتاريخ العيني فحسب، بل أيضًا بالباطنية[60]. وإضافة إلى ذلك، يتطلب تقصي الزمن بل الأزمنة الباطنة عنده تمعنًا ثيوصوفيًا، أي تعقبًا للحكمة الإلهية اللامتناهية في تحديدها للزمن المتناهي ولظهورها فيه. كما أن هذا التعقب الباطن يكشف عن قانون يذكرنا بالمزاج الأساسي العيني عند هايدغر، فهو قانون سري يدير ما يحصل على نحو تحتي ويعطيه إيقاعه، ذبذبته وتأرجحه الزماني[61].

أما الوصول إليه وإلى طريقة عمله، فهو بعيد عن Grundstimmung الهايدغرية؛ إذ يكشف عن عملية ثيوغونية، تنفتح فيها ومن خلال الغوص في معانيها الأزمنة شبه اللامتناهية في داخل الله. يكشف

(55) Corbin, «De Heidegger à Sohravardi.»

(56) Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 72–76.

(57) Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*, pp. 25, 45, 57, 87, 116; Martin Heidegger, *Besinnung*, GA, Bd. 66 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), p. 71; Heidegger, «Die Zeit,» p. 96.

(58) Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 65.

(59) Henry Corbin, *The Concept of Comparative Philosophy*, P. Russell (trans.) (Ipswich, NH: Golgonooza Press, 1981), p. 25.

(60) Henry Corbin, «Trois entretiens sur l'histoire spirituelle de l'Iran,» *Le Monde Non-Chrétien*, no. 43–44 (1957), pp. 179–199.

(61) Henry Corbin, «Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis,» in: J. Campbell (ed.), *Man and Transformation* Campbell (ed.) (New York: Pantheon, 1964), pp. 157–159.

التاريخ عندها عن ماهيته كأزمنة إلهية تحدد ظهور ومرور العوالم. ودراسة هذه الأزمنة محددة للتاريخ الشعبي والعالمي تتطلب معها دراسة لما يربط بين الإلهي والبشري؛ أي ملائكية تكشف عن معنى ودور الملائكة في أقطار كل العوالم وانكشافها للفيلسوف الإسلامي والمتصوف[62]. من هنا يتبين أخيرًا، أن التاريخ الذي ينشده ثم يفعّله كوربان لتجاوز التاريخانية والتأريخ، ليس نوعًا من تاريخ الديانات الذي كان سائدًا في وقتها[63]، بل هو تاريخ غير وضعي نهائيًا، يجد معانيه وتوسعاته في الصلب الباطن، الجوهري، المتجاوز للزمان المتناهي، للتقليد. يقوم، إذًا، المتناهي مجددًا على انكشاف اللامتناهي وما يهبه كعالمٍ وراءه عوالم ممكنة أو ما بينية لا ينتهي تسلسلها والصلات بينها.

خاتمة: انقلاب فينومينولوجي

يتجلى لنا بعد هذا المسار الفكري مع كوربان، بصحبة هايدغر وبعيدًا عنه في الوقت ذاته، أن اللامتناهي، والله كإله لا يحده المتناهي وكأساس التجلي والفكر الجوهري والكاشف والباطن، قد حوّلا مفهوم الموت ليصبح عتبةً ضرورية تنتقل بالإنسان نحو حقيقته وحريته المابعدية. إن اللامتناهي يظهر كشرط إمكان المتناهي، وعليه كشرط إمكان الفكر الأكثر وفاءً له؛ أي فكر الإنسان في عينيته، باختصار: فكر هايدغر. من يقبل بتحليلات كوربان العديدة يرى بالضرورة انقلابًا في العلاقة بالفينومينولوجيا: أكد كوربان أن فينومينولوجيا هايدغر الأنطولوجية - التأويلية كانت وما فتئت مفتاحًا لكل ما قرأه في ما بعد، ولكن يمكننا أن نؤكد، في نهاية هذه الدراسة، أن اللامتناهي كما درسه وفهمه وحلله كوربان، هو، في انعكاسٍ مفاجئ، مفتاح العينية والدازَين، وذلك بمعنيَين: مفهوم أول يعطي للدازَين أهداف حدوده وإمكانياته ومعانيه، ومفتاح بوابة الدخول نحو عالم، بل عوالم أخرى تنتظر فكره وتعيد صياغة وجوده.

المراجع References

العربية

أفلاطون. **فيدون**. سلسلة محاورات أفلاطون. ترجمة شوقي داود تمراز. مج 3. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.

الأجنبية

Bayer, Raymond. *Travaux du IXe Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)*. Paris: Hermann, 1937.

(62) Henry Corbin, «Eyes of Flesh and Eyes of Fire: Science and Gnosis,» *Material for Thought*, no. 8 (1980), pp. 9–10; Henry Corbin, *Temple and Contemplation*, Philip Sherrard & Liadain Sherrard (trans.) (London; New York: KPI, 1986), p. 264; Henry Corbin, *Cyclical Time in Ismaili Gnosis* (London: Kegan Paul International and Islamic Publications, 1983), p. 158; Corbin, «The Visionary and Dream,» p. 406.

(63) Wasserstrom, p. 148.

Camilleri, Sylvain & Daniel Proulx. «Martin Heidegger et Henry Corbin: Lettres et documents (1930–1941).» *Bulletin Heideggerien*. vol. 4 (2014).

Campbell, J. (ed.). *Man and Transformation*. New York: Pantheon, 1964.

Corbin, Henry. «Trois entretiens sur l'histoire spirituelle de l'Iran.» *Le Monde Non–Chrétien*. no. 43–44 (1957).

______. *The Man of Light in Iranian Sufism*. N. Pearson (trans.). Colorado: Shambhala Publications, 1978.

______. «Eyes of Flesh and Eyes of Fire: Science and Gnosis.» *Material for Thought*. no. 8 (1980).

______. *The Concept of Comparative Philosophy*. P. Russell (trans.). Ipswich, NH: Golgonooza Press, 1981.

______. *Cyclical Time in Ismaili Gnosis*. London: Kegan Paul International and Islamic Publications, 1983.

______. *Temple and Contemplation*. Philip Sherrard & Liadain Sherrard (trans.). London; New York: KPI, 1986.

______. *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*. Joseph Rowe (trans.). California: North Atlantic Books, 1998.

de Cusa, Nicolas. *De la docte ignorance*. Paris: PUF, 1930.

Grunebaum, Gustave von & Roger Caillous (eds.). *The Dream and Human Societies*. California: University of California Press, 1966.

Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

______. *Besinnung*. GA. Bd. 66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

______. *Bremer und Freiburger Vorträge*. GA. Bd. 79. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

______. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA. Bd. 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

______. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

______. *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «der Rhein.»* GA. Bd. 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [1934–1935].

______. *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [1938].

______. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. GA. Bd. 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [1925–1926].

______. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. GA. Bd. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

______. *Sein und Zeit*. GA. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

______. *Unterwegs zur Sprache*. GA. Bd. 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

______. *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

______. *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1976 [1946].

______. *Zur Bestimmung der Philosophie: 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. GA. Bd. 56–57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Landolt, Hermann. «Henry Corbin, 1903–1978: Between Philosophy and Orientalism.» *Journal of the American Oriental Society*. vol. 119, no. 3 (July–September 1999).

Mattéi, Jean–François. *Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti*. Paris: PUF, 2001.

McGrath, Sean J. «Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language.» *The Review of Metaphysics*. vol. 57, no. 2 (December 2003).

Miller, David L. *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses*. Dallas, TX: Spring Publications, 1981.

Shayegan, Daryush. *Henry Corbin: La Topographie Spirituelle de l'Islam Iranien*. Paris: Éditions de la différence, 1990.

Wasserstrom, S. M. *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

صدر حديثًا

إعجاز أحمد

في النظرية

طبقات، أُمَم، آداب

ترجمة: ثائر ديب

«النقد» هو المحور الذي ينتظم حوله هذا الكتاب: نقد العالم في بنيته الراهنة وفي تاريخه القريب؛ نقد النظرية الثقافية والأدبية كما تطورت خلال العقود الأخيرة مع ما بعد البنيوية والنظرية ما بعد الاستعمارية؛ نقد الفكر القومي؛ نقد مقولتيّ "العالم الثالث" و"أدب العالم الثالث" ونظرية «العوالم الثلاثة»؛ نقد إدوارد سعيد في تجاذباته الوجدانية كما تجلّت في كتابه **الاستشراق** وفي سواه؛ نقد ما أشاعه سعيد ومدرسة دراسات التابع وكتّاب مثل سلمان رشدي من إعلاءٍ لشأن المثقف المنفيّ والمهاجِر والهجين على حساب الثقافة الوطنية وأبنائها الذين يعيشون ويقاومون فيها؛ نقد الطريقة التي تُبنى بها المُعْتَمَدات الأدبيّة المكرّسة؛ ونقد النقّاد الذين اتهموا ماركس بالمركزية الأوروبية والاستشراق بناءً على كتاباته الصحافية عن الهند. وهو نقدٌ لا ينفكّ يربط الظواهر الثقافية بشروط إنتاجها، لا الفكرية والأيديولوجية فحسب، بل التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية أيضًا.

فؤاد مخوخ | Fouad Makhoukh*

التنوير
من منظور إرنست كاسيرر

The Enlightenment From Ernst Cassirer's Perspective

ملخص: تتناول هذه الدراسة موضوع «التنوير»، وتسعى، انطلاقًا من منظور الفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر، إلى الكشف عن بنيته الفكرية، وفهم مبادئه الرئيسة، وإبراز القيم التي ساهمت في بناء المجتمعات الحديثة ورسمت أفق تطوّرها الحضاري. ومن أجل تحقيق تلك الغاية، سنقوم بمعالجة هذا الموضوع استنادًا إلى مقاربة منهجية تحليلية نقدية، نتوخّى من خلالها تحديد ماهيّة التنوير وطبيعته من جهة أولى، والتوقف عند سلطان العقل وهيمنته من جهة ثانية، والتطرّق إلى أبرز سمات التنوير في المجال السياسي من جهة ثالثة.

كلمات مفتاحية: التنوير، العقل، الحرية، التقدم.

Abstract: Based on the perspective of the German philosopher Ernst Cassirer, this article seeks to reveal the intellectual structure of Enlightenment, understand its main principles, and highlight the values that contributed to the establishment of modern societies and charted the horizon of Their cultural development. To achieve this goal, I will address this issue based on an analytical and critical approach, through which I will first seek to define the essence and nature of enlightenment, second discuss the power and dominion of reason, and finally trace the main political aspects of Enlightenment.

Keywords: Enlightenment, Reason, Freedom, Progress.

* أستاذ باحث في الفلسفة بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، جهة فاس مكناس، المغرب.
Researcher Professor in Philosophy at Regional Center of Education and Training, Fes Meknes–Morocco.

مقدمة

تعيش المجتمعات العربية الإسلامية ظروفًا متناقضة ومستويات متفاوتة من التقدّم والتخلّف، نتيجة أسباب تاريخية وسياسية واقتصادية، كما تعرف سيادة تصورات متباينة عن ذاتها وتمثّلات متضاربة عن غيرها؛ فمنها من يقبل جزئيًا الأخذ عن الأمم المخالفة، وخصوصًا الغربية الحديثة، ما يصلح لتقدّمه، ومنها من يرفض السير على خطاها تمامًا، بل هناك من لا يقبل حتى التعرّف إلى حضارتها وتاريخها ومفاهيمها. إذًا، فالعلاقة بهذه الأمم لا تأخذ شكلًا واحدًا ونهائيًا، وإنّما أشكالها متعدّدة.

ترتبط طبيعة تلك الأشكال بالعلاقة التي نُسِجت بين تلك المجتمعات من جهة، والمفاهيم والقيم التي أنتجها الغرب في مراحل تطوّره الحديثة، وخصوصًا في المرحلة التي سُمّيت عصر «التنوير» **Aufklärung**، من جهة أخرى. فهناك مجتمعات رفضت التنوير الغربي تمامًا، أو تقبّله البعض منها بكيفية جزئية، أو انبهر به البعض الآخر وتمثّله بكيفيّة مشوّهة. والنتيجة هي غياب رؤية واضحة وعميقة حول ذلك العصر، ونشوء صورة مُبهَمة عن الواقع والتاريخ بلحظاته المختلفة؛ الماضي والحاضر والمستقبل.

ومن أجل الإسهام في تغيير الرؤية وتوضيحها، تبرز، في العصر الراهن، ضرورة العودة إلى عصر التنوير وفهم بنيته والقوى الفاعلة فيه والدوافع التي حرّكته، وخصوصًا أنّه بعد مرور ما يزيد على قرنَين على ظهوره، لم تتوقف الإنسانية جمعاء، بما في ذلك المجتمعات الغربية نفسها، عن العودة إليه من أجل فحصه وفهمه واستلهام أفكاره وقيمه.

سنستند، للإسهام في ذلك الإيضاح والفهم، إلى فلسفة إرنست كاسيرر **Ernst Cassirer** الذي اهتم، باعتباره مفكرًا تنويريًا[1]، بدراسة بنية التنوير في لحظة تاريخية تميّزت بأزمات كثيرة؛ الحَربان العالميتان الأولى والثانية، وصعود النازية، وسيادة الأساطير السياسية غير العقلانية، وغير ذلك.

وسنحاول الكشف عن «روح» التنوير من وجهة نظر ذلك الفيلسوف انطلاقًا من الأسئلة التالية: ما المفاهيم المركزية التي يشيد على أساسها كاسيرر منظوره الفلسفي إلى عصر التنوير؟ وهل يمتلك، في نظره، قيمًا وأفكارًا جديدة تميّزه من غيره من العصور؟ أم أنّه لم يُحقّق أيّ قفزة نوعيّة تجعل منه منعطفًا حقيقيًّا في تاريخ الإنسانية؟ سنتطرق، من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة، إلى ثلاث قضايا رئيسة هي كالآتي: ماهية التنوير ونسقية التفكير، وسلطان العقل، والتنوير السياسي.

---

(1) Olivier Feron, «Présentation: La défense de la constitution ou la philosophie au secours de la République de Weimar,» *Philosophie*, vol. 4, no. 95 (Septembre 2007), p. 4.

أولًا: ماهية التنوير ونسقيّة التفكير

يعدّ عصر التنوير أول مرحلة تاريخية سمّت نفسها بهذا الاسم[2]، من أجل تمييز حركتها الفكرية من ماضيها ومستقبلها. فقد كانت تلك التسمية نتيجة طبيعية «للسياق الثقافي»، الذي حكم الفكر الغربي في القرن الثامن عشر؛ إذ تمكّن من الوعي بذاته وتفرّد أفكاره وشعاراته، ومن خَلْق قيم جديدة وفق «مقولات» و«مبادئ»[3] ذات طابع تنويري متميّز.

وينطلق كاسيرر، في هذا السياق، من الإقرار بأنّ عصر التنوير يتميّز بكونه خلق معايير خاصّة به ووضع سلّمًا كونيًا لقيمه، مُدّعيًا أنّ صلاحيته «مطلقة» و«مركزية»، لا يمكن التشكيك فيها ولا مقارنتها أو ربطها بغيرها. فكانت النتيجة ظهور مجموعة من الأحكام المسبقة المانعة من النظر، إلى ذلك العصر، بكيفية عميقة تسمح بالاقتراب من «حركته الحقّة» ومقاربة «قوّته الحيّة»، ما أضرّ به وباللحظات التاريخية اللاحقة عليه. لذا، يعلن كاسيرر أنّه ينبغي دراسته انطلاقًا من وجهة نظر نقدية تصبو إلى «إنقاذه» وتحديد مكانته في تاريخ الفكر عن طريق إبراز إشكالاته الفلسفية، ومراجعة الأحكام التي أصدرتها «الرومانسية» في حقّه[4].

كما ينبه كاسيرر، من منظور «بنيوي - وظيفي»[5]، إلى ضرورة احتراس المؤرخ من اعتبار مفهوم معيّن هو المفتاح النهائي لفهم عصر التنوير. فحتى إنْ كان ذا أهمية في فهم بنية هذا العصر، فهو لا يمثّل الإجابة النهائية عن كلّ إشكالاته، بل يثير بدوره مشكلات أكثر من تقديمه الحلول[6].

إضافةً إلى ذلك، يرى كاسيرر أنّ فهم بنية التنوير والوصول إلى «طبقته العميقة» لا يمكن أن يتحقّق بواسطة «منهج سردي» نتتبع، من خلاله، أحداث ذلك العصر وظواهره الجزئية؛ كما لا يمكن تفسير حركته الخاصّة عن طريق تجميع الآراء الفردية التي ظهرت في القرن الثامن عشر وتحديد تتابعها من الناحية التاريخية؛ لأنّ هذا المنهج، في نظره، قاصر. لذا، ينبغي اعتماد منهج ديناميّ يبرز حياته الداخلية ويناسب روح التنوير، ويكشف عن بنيته وقواه الروحية التي تتحكّم في صيرورة تكوين أفكاره وطرق مناقشتها. فالفكر الذي ساد خلال القرن الثامن عشر «لا يُظهِر بنيته وتوجهه المتميّزين، بكيفيّة أوضح، في المذاهب الجزئية والأكسيومات والنظريات التي يُثبّت نفسه فيها، وإنّما يُظهرهما حينما يسمح بأنْ يُدرَك في صيرورة تكوينه، وعندما يشكّ ويبحث، يهدم ويبني»[7].

(2) ميشال فوكو، «كانط والثورة»، ترجمة يوسف الصديق، مجلة **الكرمل**، العدد 13 (1984)، ص 67.

(3) إيزايا برلين، **جذور الرومانتيكية**، ترجمة سعود السويدا (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012)، ص 59-60.

(4) Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008), p. 178.

(5) فؤاد مخوخ، **من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز: بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 396.

(6) Ernst Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, Claus Rosenkranz (ed.) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007), p. 4.

(7) Ibid., p. XIII.

من هنا، يؤكّد كاسيرر أنّ بحثه الذي خصّصه لـ «فلسفة التنوير» يقوم بمهمة تنصبّ أساسًا على تحديد «القوى الروحية»، التي تحكّمت في طرق تفكيرها، و«جسّ نبض حياة عصر التنوير الباطنية»، والإمساك بـ «الخيوط السريّة» التي ربطت بين أفكاره وتحكّمت في إنتاجاته الثقافية، فيقول: «من أجل إنجاز تلك المهمة، لم نحاول أن نقدّم [...] تاريخًا لمختلف المفكرين ومذاهبهم الشخصية، وإنّما تاريخ لأفكار عصر التنوير من أجل التمكن من إدراكها في فاعليتها المباشرة أكثر من إدراكها في تكوينها النظري المجرد»(8).

وهكذا، يعلن كاسيرر أنّ بحثه ينصبّ على فهم روح عصر التنوير عن طريق دراسة معمّقة للمبادئ التي تحكّمت فيه وشكّلت وحدة فكرية خاصّة به من أجل عدم الضياع في «كلّية نتائجه وتجلياته التاريخية» و«تعدّدية أفكاره ومجالاته»(9). بعبارة أخرى، إنّه يسعى إلى تحديد «الحركة الباطنية» الخاصّة بفلسفة التنوير وطاقتها الفكرية من أجل فهم ماهيّة مشكلاتها، وطرق معالجتها ودلالات مفاهيمها وتصوراتها(10).

لقد عمل كاسيرر على تأويل فلسفة التنوير انطلاقًا من مركز واحد ومحدَّد للنظر، يُفسّر من خلاله المرحلة التي ظهرت فيها تلك الفلسفة، باعتبارها لحظة تاريخية جعلت الفكر الحديث يحقّق وعيًا بذاته. كما يضعها في «إطار تسلسل تاريخي واسع» تنكشف فيه الصلات المتعددة التي تربطها بالماضي والمستقبل. فهي حركة فلسفية «غير منكمِشة على ذاتها»، ولا تشكّل سوى «مرحلة فريدة من الحركة الضخمة الخاصة بالأفكار التي اكتسب بفضلها الفكر الفلسفي الحديث يقينه بذاته، وشعوره الخاص بذاته، ووعيه الخاص بذاته»(11).

وهكذا، لا يمكن الحديث عن وجود قطيعة بين عصر التنوير وما سبقه من عصور. لكنّ هذا الترابط لا يعني غياب أيّ عنصر جديد وأصيل يميّزه منها، إذ يَعُدّ كاسيرر أنّ جدّة ذلك العصر وأصالته تكمنان أساسًا في الشكل الجديد والأصيل الذي صار عليه الفكر الفلسفي في ذلك العصر؛ لأنّه أصبح موجهًا في ضوء «رؤية جديدة» مختلفة تمامًا عن العصور السابقة. وفلسفة التنوير أخذت «أغلب موادها» ومضامينها الفكرية من تلك العصور، غير أن ذلك لا يعني أنّها لم تؤسس «نمطًا فكريًا» جديدًا وأصيلًا، وإنّما خضع لتحويل عميق أخذ معه كلّ شيء «معنى مغايرًا»، وفتح «أفقًا فلسفيًا جديدًا» وفق «رؤية ومصير جديدَين لحركة الفكر الفلسفي الكونية»(12).

صاحَب الانفتاح الذي طبع فكر التنوير انفتاحٌ دلالي في كيفية النظر إلى التاريخ، إذ صارت معالجة المشكلات والمفاهيم الفلسفية الموروثة تتم انطلاقًا من فحص الشروط المنتِجة لها وقواها الفاعلة،

(8) Ibid., p. XIV.

(9) Jean–Marie Paul, «Des lumières contrastées: Cassirer, Horkheimer et Adorno,» in: Ernst Cassirer, *Geist und Leben*, Ouvrage collectif coordonné par Françoise Lartillot (Paris: L'Harmattan, 2003), p. 21.

(10) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. IX.

(11) Ibid., p. X.

(12) Ibid., p. XI.

وليس المحتويات والموضوعات. وهكذا، فإنّ «المفاهيم والمشكلات، التي يبدو أنّ القرن الثامن عشر قد ورثها، عن الماضي، تغيّر موضعها وتخضع لتغيّر دلالي متميّز. لقد انتقلت من شرط الموضوعات التامّة إلى شرط القوى الفاعلة»[13].

أعادت تلك الطريقة في دراسة المفاهيم للتفكير الفلسفي «حقوقَه ودلالاته الأولى»؛ لأنّه لم يعد منغلق الأفق، وسمحت لفاعلية الإنسان وعقله بالتحرّر من قيود المذهبية المنغلقة، والتفكير بحريّة واستقلالية. ففكر التنوير يتجلّى في كيفية استعمال أدوات ذلك التفكير أكثر ممّا يظهر في «محتوى فكري محدّد». كما يتميّز بـ «المكانة» التي منحها للفلسفة و«المهمات» التي جعلها منوطةً بها.

لم تَعُد مهمّة الفلسفة، في المنظور التنويري، منحصرة في التأمّل والشرح والتفسير من دون الغوص في الواقع ومحاولة التأثير فيه بكيفيّة فعالة ومباشرة، وإنّما صارت فاعلةً فيه ومساهمةً في أحداثه ووقائعه. لذا، يرفض كاسيرر الاعتماد على مفهوم «التأمل» الهيغلي لتفسير حركة التنوير وحياتها؛ لأنّ الفلسفات التي ظهرت في القرن الثامن عشر لم تسجن نفسها في تأمل الأحداث ووصفها، وإنّما ساهمت بأفكارها في «تنظيم الحياة»؛ لأنّها «تؤمن بتلقائية الفكر الأصلية» وقدرته على البناء والتأثير في الواقع[14].

وبفضل ذلك، تمكّن عصر التنوير من تحقيق وعيه بذاته عن طريق تحديد مكانته المتميزة في التاريخ[15]. وقد ظهر ذلك من خلال سعيه إلى فهم «طبيعته» و«قدرته»، وعدم اكتفائه بدراسة المراحل السابقة عليه. وهكذا قام دالمبير، مثلًا، بوضع «جدول» حاول فيه تحديد وضعية «الروح الإنسانية» في عصره، فتوصّل إلى أنّ القرن الثامن عشر يعرف تحوّلات فكرية جديدة ومختلفة عمّا كان سائدًا من قبل. فعصره تميّز بسيادة شعورٍ بوجود «حركة قويّة» متواصلة، لكنّه لم يستسلم لها من دون مساءلتها وتحديد مجراها و«أصلها ومصيرها» من أجل فهم ذاته والكشف عن معناه وتحقيق وعي بذاته؛ علمًا أنّه اعتبر ذلك هو «المهمة الأساسية التي يفرضها عليه التاريخ، لأنّ الفكر لا يسعى فقط إلى غايات جديدة، مجهولة إلى ذلك الحين، بل يريد الآن معرفة إلى أين يؤدّي به مجراه، ويريد هو نفسه قيادة مجراه الخاص. إنّ الفكر يقتحم العالم بالبهجة الجديدة ليكتشف، وبروح جديدة للاكتشاف. وبالتأكيد، إنّه ينتظر منه، كلّ يوم، كشوفًا جديدة. وعلى الرغم من ذلك، فتعطّشه للمعرفة، وفضوله الفكري لا يتّجهان إلى العالَم فقط. إنّ ذلك الفكر يشعر أنّه مستوعَبٌ بكيفيّة أعمق، ومحرَّكٌ بشغف بسؤال آخر: سؤال طبيعته وقدرته الخاصتَين»[16].

(13) Ibid., pp. XI–XII.

(14) Ibid., p. XII.

(15) فوكو، ص 67–68.

(16) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 3.

ينبني ذلك الوعي الذاتي على شعور داخلي عميق ساد في عصر التنوير بفاعليته الإنتاجية وقوّته الذاتية في البناء والتشييد بكيفية لامتناهية وغير محدودة في التاريخ. فقد أحسّ بقدرته على «التقدّم» في مجالات المعرفة من دون توقّف؛ واعتبره «ملكةً» و«استعدادًا» متجذّرًا ينفي «الطبيعة الإنسانية»[17].

وهكذا، ارتبط فكر ذلك العصر، بكيفيّة وثيقة، بالاكتشافات الجديدة التي قامت بتوسيع آفاق المعارف وإمكانات تطوّرها وتقدّمها بكيفيّة لامتناهية. «إنه عصرٌ يشعر في عمق ذاته بقوّة جديدة للعمل، وهو رغم ذلك أكثر افتتانًا بنمط فعل تلك القوّة مقارنة بافتتانه بإبداعاتها الدائمة. وبالنظر إلى كونه غير قنوع بالاستمتاع بالنتائج التي يتوّصل إليها، فهو يستكشف شكل تلك الفاعلية الإنتاجية من أجل محاولة فهمها. بهذا المعنى يطرح مشكل «التقدّم» الفكري في القرن الثامن عشر. فليس هناك قرنٌ تغلغلت فيه فكرة التقدّم بكيفية حميمة وتحمّس لها أكثر من عصر التنوير»[18].

ومن آثار ذلك التقدّم المعرفيّ التحوّلات التي ستعرفها مجالات المجتمع المختلفة، إذ أكّد «الموسوعيون»، على سبيل المثال، أنّ تقدّم العلوم و«الثقافة الفكرية» هو مفتاح التطوّر الاجتماعي والأخلاقي للإنسان، لأنّهما مترابطان ترابطًا وطيدًا[19].

وتنامت، بسبب ترسّخ فكرة التقدم تلك، معارف الإنسان وتوسّعت، وساد التنوّع والتعدّد في كلّ الميادين والاتجاهات، إلى حدّ صار معه من الصعب الحديث عن إمكانية إيجاد رابطة تصل بين مكوّنات عصر التنوير. إلا أنّ كاسيرر يؤكّد أنّ هذا العصر تسوده وحدة روحية واحدة، وتتحكّم فيه «فاعليّة حرّة للروح»[20] رغم تعدّد مساراتها وأشكالها، فيقول: «إنّ السبل المختلفة التي ينبغي أن تسلكها الروح، مع فتح مجموع الواقع أمامها من أجل وضع لوحتها الكاملة، ليست سوى سبل متباعدة في الظاهر [...] لكنّ طاقات الروح كلّها تظلّ مرتبطة بمركز محرّك مشترك، وليست الأشكال وتنوّعها سوى عرض لقوّة خلاقة واحدة ذات طبيعة متجانسة وانبساطها»[21].

يجدر التنبيه إلى أنّ كلّ ذلك ساهم في خلق رؤية فلسفية جديدة للعالم تتمثّل في تحطيم شكل «النسق» الميتافيزيقي الذي كان يميّز الفلسفة قبل القرن الثامن عشر، إذ تعرّضت «روح النسق» للنقد من فلاسفة التنوير؛ لأنّها تعيق عمل العقل وتكبح قواه بدل أن تُسهم في توسيع آفاقه[22]. وهكذا، اعترض «الموسوعيون» الفرنسيون، مثلًا، على تلك «الروح»، لأنّهم «لم يطمحوا إلى منافسة أنساق القرن السابع عشر الكبرى كأنساق ديكارت أو لايبنيتس أو سبينوزا. فقد كان هذا القرن قرنًا ميتافيزيقيًا

(17) Emmanuel Kant, «Le conflit des facultés,» in: Immanuel Kant & Jean Nabert, *La philosophie de l'histoire: Opuscules*, Stéphane Piobetta (trad.) (Paris: Editions Montaigne, 1947), p. 173.

(18) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 4.

(19) Ibid., p. 280.

(20) Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. 1: *Die Sprache*, Claus Rosenkranz (ed.) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010), p. 79.

(21) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 4.

(22) Ibid., p. XI.

بخلقه ميتافيزيقا للطبيعة وميتافيزيقا للأخلاق. أمّا مرحلة التنوير فستتخلّى عن الاهتمام بهذه التأمّلات الميتافيزيقية، إذ ركّزت كلَّ طاقتها على نقطة أخرى ستكون طاقةً للفعل أكثر منها طاقةً للفكر»(23).

لكنّ رفض «روح النسق»، لم يعنِ التخلّي تمامًا عن كلّ فكر نسقيّ، وإنّما رفض الانغلاق والتحجّر، و«تخليص العقول الأكثر خصوبةً وأصالة»(24) من إطار الأنساق الفكرية الضيّق. فبدلًا من ذلك، اتسم عصر التنوير بـ «الروح النسقية» التي تتميّز بالانفتاح ونسبية الحقيقة، فهي ترفض كلّ نزعة مذهبية منغلقة وكلّ قول بوجود حقائق ثابتة ومطلقة.

يؤكّد كاسيرر أنّه بتخلي فلسفة التنوير «عن 'روح النسق'، وحمل الأسلحة صراحةً ضدّه، لم تتنازل بتاتًا عن الروح النسقية التي أضفت عليها، بالعكس، قيمةً وفاعلية أكبر. فبدلًا من الانغلاق في حدود صرح مذهبيّ نهائي، وبدلًا من الالتزام قسرًا بمهمّة استنباط حقائق معينة من أكسيومات ثابتة بكيفيّة نهائية، وجب على الفلسفة أن تندفع، بكيفية حرّة، وأن تفتتح، في حركتها المحايثة، الشكل الأساسي للواقع، شكل كلّ كينونة سواء كانت طبيعية أم روحية»(25).

بعبارة أخرى، يتميّز عصر التنوير بدفاعه عن «برنامج منهجيّ جديد» يستند في أساسه إلى «الروح النسقية» بدلًا من «روح النسق»، علمًا أنّه «لم يتم الانتقاص من قدْر الروح النسقية أو تنحيتها جانبًا، وإنّما تمّ تمييزها بعناية من روح النسق»(26).

يظهر، في ضوء ما سبق، أنّ القرن الثامن عشر خضع لحركة فكرية مثّلت منعطفًا حقيقيًا في تاريخ الإنسانية، خضعت فيه كلّ المفاهيم والتصوّرات للمساءلة والنقد، ما أحدث على معانيها ودلالاتها تغيّرات عميقة وتحوّلات جذرية. والسبب الرئيس في ذلك هو أنّ عصر التنوير اعتمد على منظور فكريّ جديد يحتلّ فيه «العقل» مكانة رئيسة، إذ صار التفكير العقلاني وسيلة أساسيّة لا غنى عنها في تنوير البشر وتحقيق تقدّمهم، واكتسب سلطة مطلقة في جميع مناحي حياتهم. فكيف تجلّى سلطان العقل خلال القرن الثامن عشر؟

ثانيًا: سلطان العقل

يتميز عصر التنوير بتشديده على قوّة خلاقة جسّدها مفهوم «العقل» الذي أُثبِتت استقلاليته وفاعليّته في جميع الميادين وفرضه في كلّ مجالات «حياة الروح»، بل تحفيز الإنسان على استعماله بكيفيّة «حرة» و«عموميّة»(27)، فيقول كاسيرر: «حينما يريد القرن الثامن عشر تعيين تلك القوّة، وتحديد طبيعتها بلفظ واحد، فإنّه يلجأ إلى اسم 'العقل'. 'العقل' هو نقطة التقاء ومركز انبساط القرن، والتعبير

(23) Cassirer, *The Myth of the State*, pp. 175–176.

(24) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. XIII.

(25) Ibid., p. XI.

(26) Ibid., p. 7.

(27) إيمانويل كانط، «إجابة عن السؤال: ما التنوير؟»، ترجمة إسماعيل المصدق، **فكر ونقد**، العدد 4 (1997)، ص 145.

عن كلّ رغباته وجهوده، وإرادته وتحققاتها»[28]. وتظهر أهمية العقل بالنسبة إلى ذلك العصر في الإيمان بوحدته وكونيته، إذ يُعدّ «واحدًا» ومتماثلًا بالنسبة إلى كلّ «ذات مفكرة» وأمّة وعصر وثقافة، بغضّ النظر عن الاختلافات الفكرية والدينية والأخلاقية والسياسية.

يظهر، في هذا الإطار، أنّ عصر التنوير حافظ على مكتسب أساسيّ حصل عليه من القرن السابع عشر يتمثّل في الإيمان بسلطان العقل وقدرته على تنظيم المعرفة وترتيبها، إذ تمّ تأكيد «وظيفته التوحيدية» وإقرارها؛ علمًا أنّ «التنظيم العقلاني» لا يمكن أن يتحقّق إلا بوجود عمليات صارمة يقوم بها العقل لتوحيد المعطيات والعناصر الجزئية بحسب قواعد «ثابتة» و«عامّة»[29].

كما يؤكّد كاسيرر أنّ عصر التنوير لم يقطع نهائيًا مع أفكار القرن السابع عشر، لكنّهما غير متماثلَين. هناك فرق بين العصرين على الرغم من دفاعهما معًا عن قوّة العقل ووحدته في كلّ مجالات الحياة؛ فروح القرن السابع عشر استندت في إثبات وحدة العقلانية إلى قاعدة الصرامة الفكرية المطلقة التي تفرض نفسها على الجميع، بينما تخلّت روح القرن الثامن عشر عن تلك القاعدة وإطلاقيّتها. لذا، من الضروري أخذ مفهوم العقل الذي ساد في عصر التنوير، بمعنى خاصّ انطلاقًا من البنية الفكرية التي تحكّمت في استنباته وإنتاج دلالاته.

لقد شيَّد عصر التنوير تصورًا ومفهومًا جديدَين للحقيقة، إذ فتح الفكر الفلسفي على آفاق جديدة ومكّنه من أدوات جديدة ذات سعة وحريّة وحركيّة أكبر ممّا كان سائدًا في القرن السابع عشر. فذلك العصر رفض الاقتداء بنماذج الماضي، لأنّه أكّد قدرته على إنتاج نموذجه الخاص، إذ انطلق من فيزياء نيوتن من أجل بناء منهج التحليل الفلسفي بدلًا من الاستنباط الديكارتي.

على أساس ذلك، قدّمت عقلانية التنوير الجديدة تصورًا غير مسبوق للعلاقة بين العقل والظواهر. فالعقل لم يعد إطارًا تنظيميًّا مبنيًّا مُسبقًا يمتلك مشروعيته قبليًا؛ وإنّما تمّ وضعه في قلب الظواهر، وصارت أسسه تتحدّد في حركيتها وديناميتها. وبذلك تحوّلت بنيته وأصبحت دينامية ومنفتحة في ارتباط بقدرته على التطوّر الذي يمكن أن يحقّقه في معرفة الوقائع المتغيرة دومًا. وبذلك، لم يعد العقل محدّدًا في «شكل نسق مغلق»، وإنما في إطار «يتطوّر على مرّ الزمان، بواسطة المعرفة المتنامية عن الوقائع، ويفرض ذاته عن طريق تطور وضوحه وكماله»[30].

أنتجت هذه العلاقة المتبادلة بين العقل والظواهر تركيبًا لم يكن سائدًا قبل القرن الثامن عشر. وصار هذا التركيب غاية كلّ بحث ومثال كلّ معرفة. وقد أثبت ذلك انطلاقًا من النموذج العلمي السائد، إذ اعتبر أنّ ما تحقّق من إنجازات في الفيزياء يمثّل نجاحًا «للروح التحليلية» التي ينبغي الانخراط فيها والاقتداء بها في كلّ المجالات؛ لأنّها اعتمدت على منهج علميّ غير منفصل عن موضوعاته، بل يؤسّس قواعده انطلاقًا من دراستها، ويكشف ذاته بكشفها في الآن عينه.

(28) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 4.

(29) Ibid., p. 23.

(30) Ibid., p. 8.

فاستنادًا إلى الروح المنهجية النيوتونية، صار في إمكان العقل الإنساني أن يعرف ظواهر الطبيعة وسيرورتها اللامتناهية، وينتج «معقولية» خاصّة بها انطلاقًا من الترابط والتواصل الدائمَين بين الموضوعات وأدواته العقلية الذاتية، علمًا أنّ فلسفة القرن الثامن عشر «لم تكتفِ بفهم التحليل بوصفه الوسيلة الفكرية الكبرى للمعرفة الفيزيائية – الرياضية، بل اعتبرته الأداة الضرورية واللازمة لكلّ تفكير بصفة عامة»[31].

وهكذا، سادت روح التحليل الرياضي في كلّ المجالات المعرفية[32]، حيث طمح المفكرون إلى توسيع تطبيقها لتشمل «الظواهر الإنسانية» النفسية والاجتماعية، وليس الظواهر الطبيعية فقط؛ وذلك من أجل إثبات قدرة الإنسان على اقتحام جميع الميادين بمنهجه العقلي وإضفاء عقلانيته عليها، بل تأسيس أنواع جديدة من المعقولية. ففي القرن الثامن عشر لم يعد لتلك «الروح التحليلية» تطبيقٌ محدود ومرتبط بإشكالية رياضيّة جزئية، وإنما صار التحليل يُطبَّق أيضًا «على مستوى ما هو نفسيّ من جهة، ومستوى ما هو اجتماعيّ من جهة أخرى. ويتعلّق الأمر في الحالتين بإثبات أنّ معقولية جديدة تنكشف، وأنّ مجالًا جديدًا ذا أهمّية كبرى يمكن فتحه أمام سلطة العقل، ما إن يتعلّم كيفية إخضاع ذلك المجال لمنهجه الخاص، منهج الاختزال التحليلي وإعادة البناء التركيبية»[33].

يؤكّد كاسيرر أنّ اتباع ذلك المنهج جعل البحث العلمي الجديد يتخلّى عن مفهوم المبادئ المطلقة التي سادت في الأنساق الفلسفية الدوغمائية، وصار إيمانه قويًّا بما هو نسبيّ وغير مطلق، بل إن «مفهوم 'المبدأ' نفسه تخلّى عن الطابع المطلق الذي كان يَنشُدُه في أنساق القرن السابع عشر الميتافيزيقية الكبرى. إنّه يكتفي بصلاحيّة نسبية»[34].

يشير كاسيرر إلى أنّ ابتعاد عصر التنوير عن المطلق الدوغمائي، ودفاعه عن مبدأ النسبية، لا يعنيان شيوع النزعة الريبية فيه، وإنّما سيادة فكرة التقدّم المستمر للعقل الإنساني، والثقة بقدرته على «فهم نظام العالَم»[35]، وانفتاحه الدائم على المستقبل وعدم التوقّف عند حدّ معيّن. والنسبية، في هذا الإطار، «لا تقوم سوى بالتعبير عن اليقين بأنّه ليس هناك حدٌّ غير قابل للتجاوز من قِبَل العقل في تقدمه الدائم، وبأنّ الغايات التي يبدو أنّه يصل إليها لا يمكن، ولا ينبغي، أن تُشكّل بالنسبة إليه سوى منطلق جديد»[36].

(31) Ibid., p. 11.

(32) إلى جانب هذا الطموح إلى إشاعة الروح الرياضية في جميع مناحي البحث المعرفي، انتقد بعض مفكري عصر التنوير هيمنتها وأعادوا النظر في سطوتها. انظر:

Denis Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature* (Paris: GF Flammarion, 2005), p. 63.

(33) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 16.

(34) Ibid., p. 21.

(35) Ernst Cassirer, «Enlightenment,» in: Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008), p. 399.

(36) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 22.

صار العقل، بفضل تلك الروح النسبية الجديدة، لا يخشى الضياع في التدفق اللامتناهي للظواهر، بل أصبح بدوره لامتناهيًا عن طريق الغوص فيها من أجل إيجاد أساسه فيها وليس خارجها. وفتح العقل، بدلًا من تأسيس حصون عقليّة لا يزعزعها التغيّر والتطوّر، أبوابه المشرعة على دينامية العالم الدائمة.

بذلك اكتسب العقل أهميّةً كبرى في عصر التنوير، وهي أهميّة تتمثّل في الدلالة التي صار حاملًا لها باعتباره «قدرةً» تُمكّن الإنسان من تحديد واقع الأشياء وحقيقتها وقيمتها، وبوصفه «قوّةً» يُمكن الإنسان استعمالها من أجل الخروج من حالة «القصور»[37] والوجود في عالمه الإمبريقي بـ «أمان»، و«السكن» فيه بكيفيّة ملائمة من دون السعي إلى إيجاد عالم متعالٍ، والبحث في سبل بلوغه على غرار ما سعت إليه الأنساق الميتافيزيقية في القرن السابع عشر. يقول كاسيرر: «إنّ قوّة العقل الإنساني لا تتمثّل في كسر حدود عالم التجربة من أجل فتح منفذ على عالم التعالي، وإنّما في تعليمنا كيفية التجوّل في هذا العالم الإمبريقي بأمان تامّ، والسكن فيه بكيفيّة ملائمة»[38].

يُبيّن كاسيرر، في الإطار نفسه، «تواضع»[39] العقل التنويري؛ إذ إنّه لم يَعُد يزعم قدرته على التوصّل إلى حقائق أبدية أو بلوغ المطلق، وتخلّى عن مجموعة من المفاهيم مثل «الأفكار الفطرية» التي تُمكّن الإنسان من اكتشاف الماهيّات المطلقة. فقد صار يتحدّد في قدرته على اكتشاف الحقيقة واكتسابها وبنائها والتيقن من أسسها، كما تحوّل معناه من كونه إطارًا لاحتواء المعرفة إلى «طاقة» تتحدّد طبيعتها من خلال فاعليتها وممارستها.

إضافةً إلى ذلك، تتحدّد طبيعة العقل من خلال وظائفه المتمثّلة في تحرير روح العصر من كل قوّة غير عقلية وفكّ قيودها من كلّ سلطة غير نابعة من العقل نفسه. فمن غير الممكن قياس «طبيعة» العقل و«قدراته» ومقارنتهما بـ «نتائجه» وآثاره، وإنّما ينبغي الرجوع إلى «وظيفته الأساسية» المتمثّلة في «فصل الروح» عن كلّ فكرة مؤسَّسة على «التقليد والسلطة»، و«تحطيم الاعتقاد و«الحقيقة الجاهزة» إلى عناصرهما ومحركاتهما الأخيرة»[40].

ولإنجاز تلك المهمة التحريريّة، ينبغي أن يشيد العقل «كليّة حقيقية» خاصّة به، متميّزة بكونها نابعة من ذاته لا من خارجه، من أجل بناء حقائقه وضمان أسس معرفته. وبفضل هذا البناء الذاتي، يتمكّن العقل من فهم إنتاجاته، بل إعادة إنشاء السيرورة الإنتاجية والبنائية برمّتها؛ لأنّها مؤسّسةٌ على فعل العقل نفسه. فبعد عمليّة تهديم الاعتقادات الجامدة وتخليص العقل منها، تُلقى على عاتقه «مهمّة البناء»، إذ «لا يمكن للعقل أن يظلّ ضمن الأعضاء المتناثرة، بل يلزمه أن يصنع منها صرحًا جديدًا،

(37) كانط، ص 144.

(38) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 12.

(39) تظهر صفة «التواضع» التي ميزت العقل في عصر التنوير من خلال سمة «التواضع» التي أضفاها كانط، مثلًا، على فلسفته في «نقد العقل الخالص». انظر:

Emmanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 2014), p. 281.

(40) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 13.

كليّةً حقيقية. لكن بخلق العقل هو نفسه هذه الكلية، وقيادة الأجزاء إلى تشكيل الكلّ بحسب القاعدة التي سنَّها بذاته، يضمن لنفسه معرفة تامّة عن بنية الصرح الذي تمّ إنتاجه»(41).

لقد صارت فكرة العقل قائمة على «فكرة الفعل» وليس على «فكرة وجود» مفارق ومتعالٍ. وهذا الأمر أحدث تحوّلًا في مهمّة العقل ومعنى قدراته، إذ لم تعد تكمُن وظيفته في «امتلاك الحقيقة»، وإنّما في «اكتسابها».

وتظهر أهميّة اكتساب العقل معارف جديدة من خلال إعلاء العقل التنويري من قيمة «الفضول النظري»(42) و«التعطّش للمعرفة»، إذ لم تعد تحمل طابعًا سلبيًا، وإنّما ميزة إيجابية ضرورية للنفس وتندرج ضمن حقوقها الطبيعية. لذا تمّ ترسيخها وتقويتها من أجل توسيع آفاق المعرفة الإنسانية.

لكن إذا كان مفكرو عصر التنوير قد عملوا على توسيع آفاق الفكر، فإنّهم لم يسمحوا له بالانفلات من كلّ الضوابط. فقد سعوا إلى فهم القوى المتحكّمة في سيرورة الاكتشاف من أجل التمكّن من قيادته وتسييره. بعبارة أخرى، لم يقم أولئك المفكّرون بالانغماس التامّ في «فوران» القوى المحرّكة للفكر والغرق في أحضانها، وإنّما حاولوا «فهمها والتحكّم فيها»، كما لم يسعوا إلى «الغوص في دوّامات الأفكار الجديدة وزوابعها فقط، بل إلى الإمساك بالقيادة وتوجيه سباق الروح نحو أهداف محددة»(43).

وبفضل ذلك الفهم، يُمكِن توجيه قوى الإنسان وإنجازاته نحو تحسين أوضاعه وإصلاح المجتمع الذي يعيش فيه. فبالنسبة إلى مفكري عصر التنوير، كان من اللازم أن يقود العقل «حركة التجديد السياسي والاجتماعي»، ويساهم في تحسين أوضاع الإنسان وتحقيق رخائه و«هنائه»(44).

وعلى ذلك الأساس، ترسّخت لديهم «إرادة الإصلاح»(45) عن طريق إيلاء أهميّة للعلوم، والتشديد على دورها في إعداد الطريق للإصلاح السياسي. فعلى سبيل المثال، أكّد الموسوعيون الفرنسيون أنّ للعلم «وظيفة اجتماعية» وأنّ «تطوّره غير ممكن إلا على أساس تنظيم اجتماعيّ متين. ويجب على كل الجهود السياسية والإتيقية الأخرى أن تبحث عن أسسها فيه؛ لأنّه لا يمكن الأمل في تجديد الوجود السياسي والاجتماعي إلا بتنامي ثقافة الروح تلك التي نكتسبها في المجتمع وتوسعها»(46).

انطلاقًا ممّا سبق، يتبيّن أنّ العقل الإنساني اكتسب مكانة متميّزة في عصر التنوير، إذ صار ذا صلاحيّات واسعة و«لامحدودة» وذا سلطان على كلّ شيء، وأصبحت معاييره هي المحدّدة للحقائق والأحكام جميعها. فاكتسب، بذلك، سلطةً على الطبيعة والمجتمع مكّنته من السيطرة على مناهج العلم وطرق

(41) Ibid.

(42) Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, Marc Sagnol et al. (trad.) (Paris: Editions Gallimard, 1999), pp. 265–266.

(43) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 14.

(44) Emmanuel Kant, «Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique,» in: Kant & Nabert, p. 29.

(45) Ernst Cassirer, *Das Problem Jean–Jacques Rousseau* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008), p. 32.

(46) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 282.

الفكر، والطموح إلى اقتحام كلّ الميادين النظرية والعملية على حدّ سواء، لأنّه الوسيلة الأساسية لتنوير البشر ودفعهم إلى التطوّر والتقدّم. فكيف تأثر المجال السياسي بهذه الحركة التنويرية في القرن الثامن عشر؟

ثالثًا: التنوير السياسي

نشير، في البداية، إلى أنّ مرحلة التنوير تميزت بـ «خصوبة»[47] أفكارها السياسية، وتأثّر منظور فلاسفة القرن الثامن عشر إلى المشكلات السياسية بأحداث المجتمع والتطوّرات التي عرفتها المجالات المعرفية الأخرى، إذ استدمجوا مجموعة من المفاهيم وطرق التفكير التي سادت فيها.

وانطلق أولئك الفلاسفة من المشكلات التي كانت قائمة أمامهم وعادوا إلى ماضي الفكر السياسي من أجل تأصيل مفاهيمهم وتصوّراتهم الفلسفية لإيجاد حلول ملائمة لتلك المشكلات. وهكذا، فعلى الرغم من تميّز عصر التنوير بتشبثه بـ «فكرة التقدم»[48]، وصراعه ضد الأفكار القديمة، فإنّ ذلك لم يمنعها من نسج علاقات وطيدة مع الماضي من أجل البحث في طبيعة المشكلات التي تعيشها الإنسانية.

لقد اهتمّ مفكّرو القرن الثامن عشر بـ «الماضي»، لكن من دون «تمجيده»، وإنّما من أجل «إعداد مستقبل أفضل. فقد كان مستقبل الإنسانية، ونشوء نظام سياسيّ واجتماعيّ جديد، موضوعهم الكبير واهتمامهم الحقيقي»[49]. بعبارة أخرى، لقد اهتمّوا أساسًا بالأفكار التي «تقودهم نحو المستقبل» من أجل خلق «حالة فُضلى للمجتمع الإنساني».

وهكذا، فإنّ صراع التنوير ضدّ سلطة التقاليد والعادات الموروثة لم يمنعه من البحث عن أسس أفكاره الجديدة في الماضي من أجل ربطها بتاريخ الإنسانية وتثبيت بنائها وتمتينه. وبهذا يظهر أنّ فلسفة التنوير لم تعمل في اتجاه الهدم فقط، وإنّما في منحى البناء أيضًا، إذ إنها ربطت أفكارها بالمشكلات القديمة من أجل بنائها من منظور جديد وعلى أسس جديدة.

لكنْ تجدر الإشارة إلى أنّ عودة التنوير إلى الماضي كانت بمنزلة ربط حاضر الفكر ومستقبله بمصدره السابق باعتباره منبع المشكلات الفلسفية، علمًا أنّها لم تقم بنقله وإعادة إنتاجه، وإنّما قامت باستخلاص المبادئ والأفكار التي تتناسب مع اتجاهها الفكري التنويري الجديد، إذ يؤكّد كاسيرر أنّ فلسفة التنوير لم تستخلص من تلك العودة سوى «بعض السمات التي تتفق مع نمط تفكيرها، من دون

(47) Cassirer, *The Myth of the State*, p. 175.

(48) ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو، **جدل التنوير: شذرات فلسفية**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 23.

(49) Cassirer, *The Myth of the State*, p. 180.

الانشغال بالباقي الذي تخلّت عنه. وغالبًا ما يقودنا تشديد تلك الفلسفة على هذه السمات إلى المصدر الحقيقي للمشكلات»(50).

إضافةً إلى ذلك، تميّز عصر التنوير باستلهام مفكريه روح العلم في دراسة القضايا السياسية. وفي هذا الإطار، قام مونتسكيو بتحليل المؤسسات القانونية استنادًا إلى مبادئ الفيزياء النيوتونية، إذ سعى إلى البحث عن عدد محدّد من المبادئ القادرة على تفسير القوانين الجزئية المتعدّدة. يقول كاسيرر: «ابتدأ مونتسكيو بالعلم التجريبي، وعبر هذه الطريق اتجه إلى إشكاليته الخاصّة؛ أي تحليل المؤسسات القانونية – السياسية. إنّه يضع، باعتباره رجل قانون، السؤال نفسه الذي وضعه نيوتن باعتباره فيزيائيًّا: بدلًا من الاقتصار على قوانين الكسموس السياسي المعروفة إمبريقيًا، يريد اختزال تعدّدية هذه القوانين في عدد صغير من المبادئ المحدَّدة. ما يشكّل 'روح' القوانين، بالنسبة إليه، هو النظام؛ الترابط المتبادل النسقي الموجود بين المعايير الجزئية»(51).

كما دافعت مجموعة من فلاسفة التنوير عن ثبات الحقّ والقانون؛ تصوّر ديدرو على سبيل المثال «فكرة الحق والعدالة باعتبارها فكرة خالصة صالحة في ذاتها وثابتة بذاتها. لكن بتعميقه مضمونها تدريجيًّا، وسعيه إلى تدقيقها بكيفيّة أفضل، يعتقد أنّه اكتشف حقيقتها في الأعمال المباشرة والملموسة للطبيعة [...] وهكذا، توصل أخيرًا إلى تأسيس سموّ الحق 'الطبيعي' والأخلاقية الطبيعية على الأخلاق اللاهوتية»(52).

إضافةً إلى ذلك، يشير كاسيرر إلى أنّ عصر التنوير تميّز بتشديد روّاده على ارتباط النظرية بالممارسة، والفكر بالفعل، إذ كانوا واعين باستحالة الفصل بينهما، ومتيقنين «من القدرة على ترجمة أحدهما إلى الآخر بكيفيّة مباشرة، وعلى منح أحدهما ضمانة من الآخر»(53). كما لم يقبلوا بفصل «التأمّل» عن «الحياة»، إذ عملوا على التفكير في المشكلات والمفاهيم السياسية انطلاقًا من الواقع، وربط الممارسة العملية بـ «مبادئ عامة والحكم عليها طبقًا لمعايير نظرية»(54).

في هذا الاتجاه، قام فولتير بتحديد مفهوم «الحرية»(55) انطلاقًا من متابعة الأحداث السياسية وملاحظتها، والعمل على المقارنة بين مختلف أنظمة الحكم وأنواع الدساتير. فهو لم يهتم، في النقاش الدائر حول مفهوم الحرية، بتحديد جوانبه النظرية، لأنّ الأمر بالنسبة إليه لا يتعلّق بـ «تكوين مفهوم مجرّد، وإنّما بمسألة عمليّة جدًا، بل المسألة العملية بامتياز. إنّ المثال الفولتيري للحريّة قد وُلِد من ملاحظة الحياة السياسية الملموسة، ومن المقارنة بين أشكال الحكم المختلفة وتقييمها»(56).

(50) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 246.

(51) Ibid., p. 254.

(52) Ibid., p. 259.

(53) Ibid., p. 265.

(54) Cassirer, *The Myth of the State*, p. 178.

(55) Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (Paris: Garnier–Flammarion, 1964), pp. 255–261.

(56) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 263.

وقد مثّلت «حريّة التعبير» جوهر الحقوق الإنسانية برمّتها، فبها يُمكِن الإنسان أن يضمن أساسًا متينًا لحرية تفكيره وأمنه والمساواة أمام القانون، وغير ذلك. وهكذا، كان فولتير «مقتنعًا بأنّه يكفي إظهار وجه الحرية الحقيقي للبشر من أجل إيقاظ كلّ القوى الضرورية فيهم وتركيزها لتحقيقها»(57).

كما أكّد كوندورسيه، في إطار دفاعه عن حريّة الإنسان و«كرامته»(58)، أنّ غاية كلّ علم يدرس المجتمع الإنساني هو البحث عن أساس صلب لضمان حقوق الإنسان والمساواة. فانطلاقًا من دراسته «تطوّرات الروح البشرية»، صرّح أنّه لا يمكن أن يكون لذلك العلم من هدف سوى أن «يضمن للبشر، على أوسع مدى، الاستعمال الحرّ لحقوقهم الأساسية في مساواة تامّة»(59).

على أساس تلك التصورات التنويرية تأسّس «الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن» باعتبارها حقوقًا تجد أساسها في «الحقّ الطبيعي»، يقول كاسيرر: «على الأسس التي هيأها منظّرو الحقّ الطبيعي شُيِّد مذهب حقوق الإنسان والمواطن كما طوّرها القرن الثامن عشر. إنّه يشكّل نقطة الالتقاء الروحي، والوحدة المثالية للمجهودات المتعدّدة التي سعت إلى تجديد أخلاقي وإصلاح سياسي واجتماعي»(60). ومن بين تلك المجهودات، نشير إلى فلسفة جون جاك روسو السياسية.

انطلاقًا من فرضية «حالة الطبيعة»(61)، فكر روسو في العقد الاجتماعي، رافضًا تأسيسه على القسر والقهر؛ إذ لا يمكن القبول بتوحيد إرادات الأفراد المختلفة بواسطة قوى ماديّة خارجيّة تذيبها وتقضي على ماهيّتها. فذلك العقد «لا قيمة له، وضربٌ من العبث إذا كان يجبر الإرادات الفردية من الخارج على التوحد بواسطة وسائل فيزيائية للقهر، بدل توحيدها بكيفيّة حميمة»(62).

بخلاف ذلك، يؤكّد روسو أنّ أساس العقد الاجتماعي هو «الحرية» وليس «الإكراه»؛ علمًا أنّ تلك الحرية لا تعني الاعتباطية أو الاستقلالية المطلقة للإرادة الفردية، وإنّما مشاركة في «الإرادة العامة» وخضوع لها، إذ لا يمكن أن تتحقّق «الوحدة الأصيلة والحقيقية» بين الأفراد «بالإكراه بتاتًا، بل ينبغي أن تتأسّس على الحرية»(63).

يؤسّس خضوع الإرادات الفردية للإرادة العامة وانصهارها فيها(64) العقد الاجتماعي الذي يصبح ممتلكًا لقوّة إلزامية بفضل القانون. وبذلك لا يمكن فهم الحريّة، باعتبارها أساس ذلك العقد، إلا في

(57) Ibid.

(58) Nicolas de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Paris: Garnier–Flammarion, 1988), p. 296.

(59) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 264.

(60) Ibid., p. 260.

(61) Jean–Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris: Garnier–Flammarion, 1971), pp. 150–151.

(62) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 272.

(63) Ibid., p. 262.

(64) Ernst Cassirer, «L'unité dans l'œuvre de Rousseau,» in: Ernst Cassirer et al., *Pensée de Rousseau* (Paris: Editions du Seuil, 1984), p. 43.

ارتباطها بالقوانين. فهي ليست حريّة مطلقة اعتباطية، وإنّما مقيدة بالقانون. فالحرية تعني «قبولًا بالقانون المُلزِم وغير القابل للانتهاك الذي يفرضه كلّ شخص على نفسه. وليست الخاصيّة الحقّة للحريّة هي الهروب من القانون أو الانفصال عنه، وإنما الامتثال الحرّ له»(65).

يتحوّل البشر، بفضل العقد الاجتماعي، من كائنات تغلب عليها الغريزة والشهوة إلى ذوات ممتلكة لإرادة حقيقيّة. «صحيح أنّ المواطنين قد تخلّوا نهائيًا عن 'الاستقلال الطبيعي' السائد في حالة الطبيعة، لكنّهم استبدلوه بآخر أكثر نفاسة. لقد صاروا الآن أفرادًا بالمعنى الأكثر سموًّا، ذواتًا مريدة حقيقيّة، بينما لم يكونوا، في السابق، سوى حُزَم من الغرائز والشهوات الحسية»(66).

وهكذا، يَعُدّ روسو القانون قيمة سامية على الأفراد الذين ينبغي أن يخضعوا له من دون أن يقاوموه؛ لأنّ مقاومته تؤدّي إلى تفكيك وحدتهم. فهو «أسمى المؤسسات الإنسانية» التي تضمن وحدة البشر؛ في غيابها تشتّتوا، وفي بقاء النزعة الأنانية تصارعوا فيما بينهم. لذا لا يمكن أن تتحقّق «الوحدة الحقيقية» بين الأفراد إلا إذا منح كلّ واحد منهم نفسه للجميع، علمًا أنّ «من يمنح نفسه للجميع لا يمنح نفسه لأحد»(67).

ينطوي خضوع الأفراد للقانون على إيمان بسلطة الدولة وسيادتها، علمًا أنّ هذه «السيادة» نابعة في أصلها وأساسها من الإرادة العامّة نفسها. ومن ثمّة لا يكون هناك تعارضٌ بين إرادات الأفراد وسلطة الدولة، فتلك الإرادات هي التي سمحت لتلك السلطة بالحكم، والدولة، في المقابل، هي التي تحقّق حماية حقيقية للأفراد. فما إن «يصبح الفرد غير ملزم بمواجهة القوّة الفيزيائية البسيطة، وإنّما الفكرة الخالصة للدولة القانونية، فإنّه لا يظلّ في حاجة إلى أن يكون محميًّا: إنّ الحماية الحقيقية تتم في الدولة وبواسطتها، بحيث يكون من العبث أن يحمي نفسه منها»(68).

لكن رغم تجذّر فلسفة روسو في تربة التفكير التنويري، فإنّه قدّم نقدًا لاذعًا لـ «مُثُل حياة القرن الثامن عشر وثقافته»، وللوجود الاجتماعي في عصره، إذ انتقد وضعية مجتمعه، معتبرًا أنّها لم تسمح بتحقيق «الجماعة الحقّة» والانتقال إلى «دولة العقل»(69)، وأدّت إلى اختفاء «التناغم بين المثال الإتيقي والمثال النظري»، وانهيار قيم الحضارة. لذا، «يجب على فيلسوف الحياة الاجتماعية أن يسمح لفيلسوف التاريخ بأن يتقدمه، ويبحث عن الطرق التي وصل عبرها المجتمع إلى شكله الحالي، ويكشف بذلك عن القوى التي تواصل تحريكه والتحكم فيه»(70).

(65) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 273.

(66) Ibid., pp. 273–274.

(67) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris: Union générale d'éditions, 1973), p. 73.

(68) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 276.

(69) Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, p. 29.

(70) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 283.

نشير، في هذا المقام، إلى أنّ روسو قام بإدانة النظم الاجتماعية القائمة من دون أن ينكر أهمية الإنجازات التي تحقّقت في مجالات الفنّ والعلم، فلم يدعُ إلى التخلّي عنها من أجل العودة إلى «الفوضى الأولى». كما لم يفكّر، عند مهاجمتها، إبعاد مساهمتها في المجتمع أو إنكار قيمتها ونبذها، و«إعادة إغراق الإنسانية في وحشيتها البدائية»(71).

لكن في مقابل الوضع الاجتماعي «الفاسد»، أكد روسو أهمية إبرام «عقد اجتماعي» بين المواطنين، يسمح بالانتقال إلى حالة تسودها «الحرية» ويُهيمن عليها «العقل»، شريطة أن تخضع المعرفة للإرادة، وتتحكّم «العقلانية الإتيقية» في «العقلانية النظرية» وتوجّهها. بعبارة أخرى، ينبغي للعلم «أن يتخلّى عن المطالبة لِذاته بالأسبقية المطلقة في مجال القيم الروحية الذي يخصّ الإرادة الأخلاقية. وهكذا، فإنّ تشييد عالَم المعرفة يجب أن يكون، في المجتمع الإنساني، مسبوقًا بالتكوين الواضح والمضمون لعالَم الإرادة. ينبغي أن يجد الإنسان في ذاته، أولًا، قانونًا صلبًا قبل الانشغال بقوانين العالَم والموضوعات الخارجية»(72).

يجدر التنبيه، في هذا الصدد، إلى أنّه على الرغم من الانتقادات التي وجّهها روسو إلى عصره، و«علاقته المتناقضة»(73) بمجتمعه، فإنّه ظلّ متأثرًا بروح التنوير وظلّت فلسفته ذات أساس وهدف تنويريَين؛ لأنّه «حتى بمعارضته فلسفة التنوير واستشاطته ضدّها، بقي ابنًا حقيقيًّا للتنوير»(74).

كما أنّ أفكار روسو ساهمت مساهمة كبيرة في إعادة النظر في مفاهيم التنوير، وأثّرت، بقوّة، في تشييد مجموعة من التصوّرات الفلسفية النقدية وبنائها (الفلسفة الكانطية نموذجًا)، يقول كاسيرر: «لم يحطّم روسو عالَم القرن الثامن عشر، وإنّما قام بتحويل مركز ثقله»(75).

بناءً على ما سبق، يتبيّن أنّ المجال السياسي تميّز بخصوبة فكريّة من حيث الإشكالات والمفاهيم والتصوّرات التي نشأت بفضل حركة التنوير العامة التي عرفها القرن الثامن عشر. فهذه الحركة دفعت المفكرين التنويريين إلى الانشغال بقضايا عصرهم ومشكلاته الاجتماعية والسياسية من أجل إيجاد الطريقة المثلى لتشييد مجتمع إنساني قائم على التعاقد بين أفراده الذين يحافظون، في إطاره، على حقوقهم ومقوّمات إنسيّتهم المتمثّلة أساسًا في «الحرية». وذلك ليس نظامًا جاهزًا ومعطى في الواقع، وإنّما يستلزم عمليات بنائية متواصلة اعتمادًا على مجهودات البشر المسترشدين بأنوار العقلانية المنفتحة والمنخرطة في سيرورة التقدّم الدائم.

(71) Cassirer, *L'unité dans l'œuvre de Rousseau*, pp. 44–45.

(72) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 286.

(73) Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, James Gutmann, Paul Oskar Kristeller & John Herman Randall (trans.) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008), p. 497.

(74) Cassirer, *Die Philosophie die Aufklärung*, p. 286.

(75) Ibid., p. 287.

خاتمة

يمكن القول، في الختام، إنّ عصر التنوير عرف تحقّق منعطف فكريّ جديد، قام فيه المفكرون بإعادة النظر في مجموعة من المفاهيم وتحميلها دلالات جديدة، والدفاع عن مبادئ وقيم أصيلة. تجلّى ذلك في الرفع من قيمة الإنسان والثقة بقدرته على الاكتشاف والتقدّم اللامتناهي بفضل قواه العقلية التي حطّمت كلّ أنواع السلطات، والاعتراف بسلطة العقل فقط من دون غيرها، وتأسيسها على مفاهيم أساسية؛ «الحرية»، و«التقدم»، و«النقد»، ومنحها بعدًا كونيًّا ومُنفتِحًا على المستقبل بكيفيّة لامتناهية.

جعل كلّ هذا من ذلك العصر مرحلة تاريخيّة قائمة على حركة غير منغلقة على ذاتها، وإنّما مفتوحة دومًا على إمكانية العودة إليها من أجل استلهام مبادئها وطرق تفكيرها، واستثمارها في تنوير عقول البشر وتخليصها من التحجّر والأوهام عن طريق النقد العقلاني؛ لأنّها هي نفسها، باعتبارها حركة فكريّة نقديّة، قابلة للنقد ومراجعة أسسها باستمرار.

في هذا الإطار تندرج الدراسة التي خصصها كاسيرر لعصر التنوير، وتشديده على ضرورة العودة إليه بكيفيّة نقديّة، من أجل فهم المرحلة الراهنة التي تستلزم بدورها عودة مماثلة إلى ذاتها في ضوء مبادئ ذلك العصر وقيمه، فيقول: «يبدو لي أنّ الوقت قد حان لكي يقوم عصرنا بمثل تلك العودة النقدية إلى ذاته، أن ينظر إلى نفسه في المرآة الواضحة التي يقدّمها له عصر التنوير. إنّ العديد من الأشياء، التي نعتبرها اليوم ثمرة 'للتقدم' ستفقد بلا شكّ، في تلك المرآة، بعضًا من بريقها. والعديد من الأشياء التي نمدحها بها ستظهر لنا غريبة وكاريكاتورية [...] إنّ عبارة 'تجرأ على المعرفة!'، التي هي 'شعار التنوير'، تصلح أيضًا لموقفنا التاريخي الخاصّ تجاهه [...] فلتكن لدينا الشجاعة لنقيس أنفسنا بذلك الفكر، ولنفسر أنفسنا داخليًّا أمامه»(76).

نشير، في هذا السياق، إلى أنّ إلحاح كاسيرر على تلك العودة النقدية فرضته حاجةٌ ملحّة برزت في القرن العشرين، خصوصًا مع ظهور الأساطير السياسية التي سعت إلى القضاء على عقلانية الإنسان وفاعليته الذاتية الخلاقة اللتين أثبتهما عصر التنوير ودافع عنهما. لذا رفع كاسيرر شعار التنوير في مقابل اللاعقل و«الظلّ المعتم»(77) للأسطورة، وأكّد ضرورة «إنقاذه» من الأحكام الجاهزة وتحويل أفكاره إلى وسائل ناجعة لمواجهة اللاعقلانية وتوسيع مجالات تحقيق الحريّة. فبفضل ذلك، يمكن المساهمة بطريقة فعّالة في بناء «الحضارة الإنسانية» باعتبارها «عملية تحرّر ذاتيّ متدرّج لدى الإنسان»(78).

وعلى غرار ذلك، يمكن القول إنّه من اللازم، في العصر الحالي أيضًا، مراجعة تلك الأحكام وإعادة النظر في التصورات المشوّهة عن التنوير أو المناهضة له، خصوصًا في العديد من مجتمعاتنا الراهنة،

---

(76) Ibid., pp. 36–37.

(77) إرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، ترجمة سعيد الغانمي (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث - كلمة، 2009)، ص 31.

(78) إرنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان**، ترجمة إحسان عباس، مراجعة محمد يوسف نجم (بيروت: دار الأندلس؛ نيويورك: مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، 1961)، ص 379.

وتعميق البحث في بنيته من أجل فهمه قبل رفضه. كما لا بدّ من تجنّب استيراد قيمه من دون تهييئ تربة ملائمة لاستنباته، أو اعتبارها مطلقة ومقدّسة، لأنّ تقديسها يحطّم جوهر تلك البنية وأسسها؛ بل ينبغي المحافظة على أسئلة التنوير ومعانيه الكونيّة من خلال المشاركة في حركته الفكرية وروحه الإنسانية.

علاوة على ذلك، لا يمكن تبنّي مبادئ التنوير حَرْفيًّا وبطريقة دوغمائيّة وكأنّ كلّ جوانبه مضيئة، وإنّما لا بدّ من تناولها وفق منظور نقديّ يكشف عن طبيعتها الحقّة، ولا يُظهر أوجه هذا العصر المشرقة فقط، بل يُبرز أوجهه السلبية و«ظلماته»[79]، ويأخذ كلّ سماته في الحسبان.

المراجع References

العربية

برلين، إيزايا. **جذور الرومانتيكية**. ترجمة سعود السويدا. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012.

حرب، علي. **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

فوكو، ميشال. «كانط والثورة». ترجمة يوسف الصديق. مجلة **الكرمل**. العدد 13 (1984).

كاسيرر، إرنست. **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان**. ترجمة إحسان عباس. مراجعة محمد يوسف نجم. بيروت: دار الأندلس؛ نيويورك: مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، 1961.

________. **اللغة والأسطورة**. ترجمة سعيد الغانمي. أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث - كلمة، 2009.

كانط، إيمانويل. «إجابة عن السؤال: ما التنوير؟». ترجمة إسماعيل المصدق. **فكر ونقد**. العدد 4 (1997).

مخوخ، فؤاد. **من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز: بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر**. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

هوركهايمر، ماكس وثيودور ف. أدورنو. **جدل التنوير: شذرات فلسفية**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.

(79) علي حرب، **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 13.

الأجنبية

Blumenberg, Hans. *La légitimité des Temps modernes*. Marc Sagnol et al. (trad.). Paris: Editions Gallimard, 1999.

Cassirer, Ernst et al. *Pensée de Rousseau*. Paris: Editions du Seuil, 1984.

Cassirer, Ernst. *Geist und Leben*. Ouvrage collectif coordonné par Françoise Lartillot. Paris: L'Harmattan, 2003.

________. *Die Philosophie die Aufklärung*. Claus Rosenkranz (ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

________. *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.

________. *Das Problem Jean–Jacques Rousseau*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.

________. *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. James Gutmann, Paul Oskar Kristeller & John Herman Randall (trans.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.

________. *The Myth of the State*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.

________. *Philosophie der symbolischen Formen*. vol. 1: *Die Sprache*. Claus Rosenkranz (ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.

de Condorcet, Nicolas. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Garnier–Flammarion, 1988.

Diderot, Denis. *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Paris: GF Flammarion, 2005.

Feron, Olivier. «Présentation: La défense de la constitution ou la philosophie au secours de la République de Weimar.» *Philosophie*. vol. 4, no. 95 (Septembre 2007).

Kant, Emmanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 2014.

Kant, Immanuel & Jean Nabert. *La philosophie de l'histoire: Opuscules*. Stéphane Piobetta (trad.). Paris: Editions Montaigne, 1947.

Rousseau, Jean–Jacques. *Discours sur l'origine de et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Garnier–Flammarion, 1971.

________. *Du contrat social*. Paris: Union générale d'éditions, 1973.

صدر حديثًا

جون رولز تحرير: باربرا هرمان

محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق

ترجمة: ربيع وهبه

يجمع هذا الكتاب محاضرات ألقاها جون رولز في أثناء تدريسه في جامعة هارفرد، طوال ثلاثة عقود، ألهمت جيلًا من الطلاب، وأحدثت تجديدًا في فلسفة الأخلاق. تدعو المحاضرات إلى التعلم من الأعلام الأكثر شهرة في فلسفة الأخلاق المعاصرة، مع توجيه ملهِم من أحد أجدر المعلمين والممارسين لهذه الفلسفة المعاصرة.

تبين هذه المحاضرات الملامح المحورية في مقاربة رولز ونهجه من حيث فكرة أن الاهتمام الجدير بالاحترام بالكتابات العظيمة التي تعبّر عن التقاليد الموروثة، يمكن أن يقود إلى تبادل مثمر للأفكار على مر القرون. ووفق هذه الروحية، يخصص رولز محاضراته لعدد من المفكرين، من أمثال لايبنتز وهيوم وكانط وهيغل، الذين يجهدون بأسلوب تعليمي متعمّق لتفسير كيفية نشوء النظام الأخلاقي من الطبيعة البشرية ومن مقتضيات عيشنا معًا، وكيفية التمتع بما يكفي من دوافع لنعيش الحياة كما ينبغي، من دون الحاجة إلى زاجر من خارج أنفسنا. تمنحنا هذه المحاضرات تبصرًا فريدًا في كيفية تغيير جون رولز رؤيتنا لتاريخ فلسفة الأخلاق.

رشيد وديجى | RACHID OUDIJA*

التعدد اللغوي وحوارية الخطاب في الرواية عند باختين التجليات والدلالة

Polyphony and Dialogism of Discourse in the Novel According to Bakhtin: Manifestations and Significance

ملخص: لا تعرف الرواية سلطة لغة واحدة، تؤول مباشرة وبطريقة بسيطة إلى «الروائي»، بل تعدد اللغات المرتبط بتعدد الشخوص الروائية وتصادم وجهات نظرها حول العالم. ففي هذا الإطار، إن مستويات التعدد اللغوي، لا تظهر فاعليته وإجرائيته في لغة الرواية، إلا إذا صيغ بطريقة حوارية، أي بوساطة نقل ملفوظات الآخرين، وإعادة إنتاج اللغات السائدة في المجتمع. وينعكس ذلك على أسلوب الرواية: فعندما تنقل الرواية كلام الشخوص الروائية، أو تتخللها أجناس تعبيرية، فإنها تمكن الروائي من إنجاز سرد ثنائي الصوت، يخلص الرواية من السرد الأحادي الصوت والنبرة. لذلك يمكننا الذهاب إلى أن تنوع اللغات وتعدد الأساليب في الرواية، لا يصبح تعددًا لغويًا، بالمعنى الباختيني، إلا إذا شخّص تشخيصًا حواريًا.

كلمات مفتاحية: التعدد، الحوارية، الرواية، الخطاب، التهجين، التنضيد، المتخللة.

Abstract: The novel does not know the authority of a single language, which is directly and simply translated into the «novelist», but the multilingualism associated with the multiplicity of narrative characters and the clash of views around the world. In this context, the levels of linguistic pluralism do not appear to be effective and procedural in the language of the novel, unless they are phrased in a conversational manner, i.e. by conveying the voices of others and reproducing the dominant languages of society. What is reflected in the style of the novel: When the novel moves the words of narrative characters, or interspersed with expressive species, it enables the novelist to complete the narration of the sound, which concludes the narrative of the monologue narration voice and tone. So we can go to the diversity of languages and the multiplicity of methods in the novel, does not become a linguistic pluralism – in the sense Bakhtinian – Unless it is diagnosed in a dialogical manner.

Keywords: Pluralism, dialogue, narrative, discourse, hybridization, articulation, introspection.

* جامعة مولاي إسماعيل – الكلية المتعددة التخصصات – الرشيدية/ المغرب.
University of Moulay Ismail – Multidisciplinary faculty – Errachidia / Morocco.

تمهيد

نظر ميخائيل باختين[1] Mikhail Bakhtine إلى اللغة باعتبارها مرصدًا للتحولات الاجتماعية إلى جانب اهتمامه بالبعد الجمالي فيها، وقد شكل مفهوم الحوارية Dialogisme أو التعدد اللغوي Polyphonie بؤرة نظرته إلى الرواية؛ إذ إن هذه الحوارية هي التي تتيح التقاط أيديولوجيات الرواية، انطلاقًا من لغات متلفظيها، ومن ثم اعتبر اللغة مدخلًا أساسيًا لدراسة مختلف متغيرات الواقع الاجتماعي، وذلك عن طريق ربط الدليل بالأيديولوجيا. يقول في هذا الإطار: «إن كل ما هو أيديولوجي دليل، ولا وجود للأيديولوجيا من دون أدلة»[2]؛ لأن اللغة تستطيع أن تعبر تعبيرًا دقيقًا عن الصراعات الاجتماعية، وتنعكس عليها مختلف التحولات التي يمر بها المجتمع، «إنها نمط العلاقة الاجتماعية الأكثر نقاء والأكثر وضوحًا، إن ما تمثله الكلمة في دقة دلالتها، وما تمثله بصفتها ظاهرة أيديولوجية، يجب أن يعطينا أسبابًا كي نضع الكلمة في المستوى الأول لدراسة الأيديولوجيا»[3]، وبناء على ذلك فإن الرواية، بحسب باختين تكون ملتقى لمجموعة من اللغات الاجتماعية المتصارعة فيما بينها، يتمظهر ذلك في التعدد اللغوي الذي تزخر به.

إن أهمية التنوع اللغوي تتجسد في تحرير النص الأدبي من سلطة اللغة الواحدة، وكذا من نير الرؤية الواحدة. إضافة إلى ذلك، فهو يفسح مجال محاورة اللغات بعضها بعضًا، من جهة، وتحطيم صورة النموذج من جهة أخرى. وبناء عليه، تكون الرواية ظاهرة متعددة الأسلوب واللسان والصوت، فتطرح على المحلل مهمة اكتشاف الوحدات الأسلوبية اللامتجانسة التي تتمظهر في أشكال لسانية مختلفة وخاضعة لقواعد لسانية متعددة في الآن ذاته[4].

لذا تمثل الرواية «التنوع الاجتماعي للغات، وأحيانًا للغات والأصوات الفردية، تنوعًا منظمًا أدبيًا. وتقضي المسلمات الضرورية بأن تقسم اللغة القومية إلى لهجات اجتماعية، وتلفّظ متصنع عند جماعة ما، ورطانات مهنية، ولغات للأجناس التعبيرية، وطرائق كلام بحسب الأجيال، والأعمار، والمدارس، والسلطات، والنوادي، والموضات العابرة، وإلى لغات للأيام (بل للساعات) الاجتماعية والسياسية (كل يوم له شعاره، وقاموسه، ونبراته)»[5].

إن الرواية تشيد موضوعها، إذًا، اعتمادًا على تعدد اللغات والأساليب والأصوات؛ فهي تستقبل داخل بنائها عناصر ووحدات غير متجانسة، إذ تحتوي على لغات للمهن وللأجناس التعبيرية وللفئات

---

(1) ميخائيل باختين (1895–1975) ناقد أدبي روسي، كان يتردد إلى أوساط الشكلانيين الروس في لينينغراد، وهو من أهم منظري الأدب في القرن العشرين، له دراسات في اللغة والأدب، من أعماله: **المنهج الشكلي في التاريخ** (1928)، **الماركسية وفلسفة اللغة** (1929)، **علم الجمال ونظرية الرواية** (1965).

(2) Mikhaïl Bakhtine (N. V. Volochinov), *Le Marxisme et la philosophie du langage: Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Traduit du russe et présenté par Marina Yaguello, Préface de Roman Jakobson, Collection Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1977), p. 44.

(3) Ibid., p. 30.

(4) ميخائيل باختين، **الخطاب الروائي**، ترجمة محمد برادة (الرباط: دار الأمان، 1987)، ص 32.

(5) المرجع نفسه، ص 33.

الاجتماعية، وغير ذلك، وهي عناصر تتداخل فيما بينها فتشكل نسقًا أدبيًا منسجمًا. وطبقًا لذلك، يظهر بأن بنية الرواية تتسم بالتعدد، غير أن هذا التعدد لا يؤدي إلى تفكيك النسق السردي، بل هو صيغة جديدة في الكتابة الأدبية تنتقد الصياغة الاختزالية، وتفصح عن الطبيعة التركيبية الحوارية للخطاب الروائي، وتعرب عن لغته المتنوعة.

وجبت الإشارة هنا إلى أن باختين عمل على تشييد رؤية خاصة للغة الروائية؛ رؤية مدعومة بمنظورين: الأول لساني، والثاني اجتماعي. لهذا، وبناء على رؤية زمنية، يُعدّ باختين من رواد التيار السوسيونصي؛ لأنه عمل على تخليص النص الأدبي عامة، والروائي خاصة، من قبضة السوسيولوجيا الميكانيكية.

من هنا، فاللغة في الرواية لا تعكس الواقع الاجتماعي وفق رؤية ميكانيكية، بل تقدم تصورًا عن هذا الواقع؛ حيث تصبح اللغة وسيطًا يقدم من خلاله المبدع تصوره للحياة الاجتماعية.

خارج أي نزعة تفضيلية، وتجاوزًا لأي نظرة مرتبطة بالسيرورة التاريخية للجنس الروائي، تبقى الرواية جنسًا أدبيًا متمردًا على سلطة اللغة الوحيدة. وانفتاح الرواية على التعدد اللغوي، باختلاف أشكاله وتنوع صيغه، ارتبط بتصور ميخائيل باختين للغة الرواية. من هنا نتساءل: ما أشكال التعدد اللغوي وتجلياته في النص الروائي؟ وما علاقة ذلك بمفهوم الحوارية في الرواية؟

يمكن أن نحصر، مبدئيًا ونظريًا، هذه الأشكال المتصلة بإدخال التعدد اللغوي في النص الروائي فيما يلي:

- أقوال الشخوص الروائية.
- الأجناس المتخللة.
- التشخيص الروائي للغة.
- تنضيد اللغة.

أولًا: أقوال الشخوص الروائية

يتم إدراج التعدد اللغوي في جسم الرواية عبر خطابات الشخوص؛ فهي تترجم خطابات الآخرين داخل لغة أجنبية بالنسبة إلى الكاتب. إن الروائي يعمد إلى عرض أقوال الشخوص مع الحفاظ على لغاتهم الخاصة، التي يقبعون خلفها، حيث تتم المقابلة بينهم في إطار حواري من دون تدخل من المبدع الذي يشرع في التأثر بهم لبقائه خارج لغاتهم الخاصة، التي يقبع خلفها، حيث تتم المقابلة بينهم في إطار حواري من دون أن يتدخل المبدع الذي يشرع في التأثر بهم لبقائه خارج لغاتهم. ويمكن الكاتب أن يلتقي شخوصه في المناطق المحيطة بهم، ففي هذه المناطق «تهيمن أشكال البنيات الهجينة الأكثر تنوعًا ودائمًا تكون تقريبًا في صيغة حوار، وداخلها ينتشر الحوار بين الكاتب وشخوصه، وهو ليس حوارًا دراميًا متمفصلًا إلى ردود، بل أنه حوار خاص بالرواية، منجز داخل بنيات

لها مظهر مونولوجي»[6]. إن تنوع لغات مجتمع ما يتجسد في العمل الروائي عبر خطابات الشخوص التي تساهم في خلق تنضيد تراتبي للغة وتنسيب الوعي اللساني.

فالشخوص الروائية المتوفرة على درجات مختلفة من الاستقلال الأدبي والدلالي وعلى منظور خاص، تستطيع بفعل أقوالها وتدخلاتها في مسار السرد عن طريق الحوار أن تكسر نيات الكاتب، وأن تعتبر أقوالها وملفوظاتها بالنسبة إليه، إلى حد ما، لغة ثانية. وتمارس أقوال الشخوص الروائية تأثيرها في خطاب الكاتب، فترصعه بكلمات غيرية، وتنضده تراتبيًا، وبذلك تدخل إليه التعدد اللغوي.

غير أن ما نلاحظه على باختين من خلال حديثه عن شكل «أقوال الشخوص»، بصفتها عنصرًا من عناصر التعدد اللغوي، أنه يحصر هذا الشكل في صيغة الحوار المباشر بين الشخوص الروائية.

ثانيًا: الأجناس المتخللة

لما كانت الرواية جنسًا تعبيريًا مفتوحًا، فقد استقبلت داخل بنائها أشكالًا تعبيرية متباينة، سواء أكانت أدبية أم غير أدبية؛ حيث تستوعب في نسيجها أشعارًا وقصصًا ومقاطع كوميدية، وغير ذلك. إن هذه العملية لا تؤدي إلى انصهار تلك الأجناس داخل النسيج الروائي، بل تحرص على الاحتفاظ باستقلالها؛ إذ تدرج لغاتها الخاصة ضمن الكيان الروائي، ومن ثم، تنوع لغته. إضافة إلى ذلك، فإن الرواية تتفاعل مع أنواع غير أدبية كالنصوص الفلسفية والعلمية والدينية؛ لهذا كثيرًا ما نجد أنها تتجاوز الحد الخاص بالآداب لتستحيل تارة إلى عظة أخلاقية، وطورًا إلى مؤلف فلسفي، ويغلب عليها أحيانًا الطابع السياسي المكشوف[7]. وهكذا يظهر أن الرواية لا تتحدث بوساطة لغة واحدة، بل من خلال لغات متعددة.

يظهر تأثير تلك الأجناس المتخللة على أسلوب الرواية، في كونها تدخل إلى الرواية حاملة معها لغاتها الخاصة ووسائلها الأسلوبية المتميزة؛ الشيء الذي يوسع من النسيج الأسلوبي للرواية ويعمق تنوع وحوار لغاتها. من هذه الزاوية الحوارية، تكتسي لغات الأجناس خارج الأدبية داخل الرواية أهمية بالغة، إلى درجة أن إدخالها إلى النص الروائي يسترعي الانتباه ليس فقط في تاريخ الرواية، وإنما في تاريخ اللغة الأدبية بعامة.

وعلى مستوى الدلالة، تعمد تلك الأجناس المتخللة إلى كسر نيات الكاتب والحد من سلطته، باستقطاب لغات جديدة إلى الرواية. إذ ينظر إلى هذه اللغات الجديدة، قبل كل شيء على أنها وجهات نظر حاملة مضامين فكرية، تسعف الرواية على تعديد منظوراتها ورؤاها للعالم.

ومن وجهة نظر تاريخية، فإن الرواية نشأت في ملتقى الأجناس الأدبية، واعتمدت على آلية التفاعل واستعارة النصوص لتشكيل قالبها الفني، وهذه الخاصية ستلازم الرواية طيلة مغامرتها الطويلة.

(6) المرجع نفسه، ص 73.

(7) ميخائيل باختين، **الملحمة والرواية**، ترجمة جمال شحيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986)، ص 58.

إن دور تلك الأجناس المتخللة كبير جدًا، إلى درجة أن الرواية يمكن أن تظهر كأنها مجردة من إمكاناتها في التشخيص الأدبي للواقع، وفي حاجة دائمًا إلى «مساعدة» تلك الأجناس، ما دامت الرواية على حد تعبير ميلان كونديرا: «تملك ملكة استثنائية على الاستيعاب: ففي حين أن الشعر والفلسفة لا يقدران على استيعاب الرواية، تقدر الرواية على استيعاب الشعر والفلسفة دون أن تفقد شيئًا من هويتها التي تتميز على وجه الدقة بنزعتها نحو ضم كل الأنواع، وبقدرتها على هضم كل المعارف الفلسفية والعلمية»(8).

وتجدر الإشارة، إلى أن «تنوع اللغات ليس تنوعًا في الأصوات والعلامات، ولكنه تنوع في الرؤى للعالم»(9). وقد أفصح عن ذلك باختين حين اعتبر أن لغات التعدد اللساني هي بمنزلة وجهات نظر نوعية حول العالم، أي بوصفها خطابات أيديولوجية. غير أن حديثه عن الخطاب ظل مجردًا، بحيث لم يكشف عن كيفية تحققه على المستوى الدلالي والتركيبي.

نستحضر في هذا السياق، محاولة بيير زيما؛ لكونها عملت على تجاوز هذه الثغرة. لقد استبدل الناقد مفهوم الملفوظ الذي استخدمه باختين بمفهوم لهجة الجماعة Sociolecte، والتي يراد بها لغة أيديولوجية تعبر على المستويات المعجمية والدلالية والتركيبية عن مصالح جماعة محددة، وهي تخضع للتطور تبعًا للصراعات القائمة بين الجماعات الاجتماعية. ذلك أن المجتمع يتكون من جماعات متناقضة، لكل جماعة لغتها الخاصة بها التي تعبر عن مصالحها؛ إذ تعمل على تشكيلها انطلاقًا من عملية تصنيفية تحدد من خلالها اختياراتها الدلالية، لهذا «يمكن وصفها على ثلاثة مستويات مكملة لبعضها البعض، حيث إن لها بعدًا معجميًا وبعدًا دلاليًا وبعدًا تركيبيًا أو سرديًا. وبوصفها بنية سردية فإن لهجة الجماعة تتخذ شكل خطاب (تجسيد خطابي). وهي لديها بُعد لفظي حيث إنها تتكون من كلمات ذات دلالة تسمح بالتعرف على المستوى الإمبريقي على لهجة الجماعة الليبرالية، المسيحية، الماركسية أو الفاشية. وهكذا فإن كلمات مثل فرد، حرية، استقلال أو مسؤولية تميز لهجة جماعة ليبرالية أو ليبرالية - جديدة»(10)، أي إن لكل جماعة لغتها الخاصة بها، التي تعبر من خلالها عن رؤيتها الخاصة للعالم.

إلى جانب ما سبق ذكره، نستطيع أن نشير إلى أن باختين قد حاول أن يتجاوز التحليلات السوسيولوجية الكلاسيكية عن طريق ملامسة النص الروائي من خلال مستواه اللغوي، حيث وقف عند مفهوم التعدد اللغوي باعتباره يمثل أحد المفاهيم الأساسية المشكلة للخطاب الروائي؛ الشيء الذي أدى به إلى اقتراحه مفهومًا ضروريًّا لإضاءة هذا الخطاب. معنى ذلك، أنه اتخذ من اللغة مدخلًا ضروريًا لقراءة الخطاب الروائي.

---

(8) ميلان كونديرا، «فن الرواية»، ترجمة بدر الدين عرودكي، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العدد 12 (1991)، ص 31.

(9) Adam Schaff, *Langage et connaissance*, Collection Points Essais (Paris: Seuil, 1974), p. 33.

(10) بيير زيما، **النقد الاجتماعي: نحو علم اجتماع النص الأدبي**، ترجمة عايدة لطفي، مراجعة أمينة رشيد وسيد البحراوي (القاهرة؛ باريس: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)، ص 192.

ثالثًا: التشخيص الروائي للغة

تُعدّ الحوارية من أهم المفاهيم التي أدرجها ميخائيل باختين ضمن حقل النقد الروائي، بوصفها تمثل مفهومًا مركزيًا في الخطاب عامة، والخطاب الروائي خاصة. وقد استنبط هذا المفهوم من خلال دراسته لأعمال دوستويفسكي Dostoievski حيث تتجسد العلاقة الحوارية بين الأبطال؛ ذلك «أن الخطاب الذي يكونه البطل حول نفسه يتكون من الخطابات التي يكونها الآخرون حوله: إنه يتكلم ويفكر من خلال الآخر. ومن هنا تتداخل أصوات متناقضة وأحكام ووجهات نظر متنوعة على فم واحد»[11]. من هنا يكون الخطاب ذاتيًا وجماعيًا في الوقت نفسه، فهو يتشكل داخل الحوار الذي يقام بين المتكلمين حول موضوع محدد يكون فيه هذا الأخير نقطة تقاطع بين المتكلم والمتلقي والسياق. فالخطاب من هذا المنظور «يولد داخل الحوار مثلما تولد إجابته الحيوية، ويتكون داخل فعل حواري متبادل مع كلمة الآخر بداخل الموضوع، فالخطاب يفهم موضوعه بفضل الحوار»[12]. الشيء الذي ينفي وجود خطاب خالص غير خاضع لتأثير الخطابات السابقة واللاحقة، لأن الخطاب ينبثق من رحم الخطاب السابق، كما أنه يشكل أرضية يبني عليها الخطاب اللاحق. ومن ثم يكون متضمنًا الردود على خطابات سابقة، ويستبق أجوبة لم تصدر بعد، فهو، إذًا، حلقة ضمن سلسلة التواصل اللفظي. وبناء عليه، «إن الخطاب المكتوب إنما بشكل من الأشكال جزء لا يتجزأ من نقاش أيديولوجي يمتد على نطاق واسع جدًا: إنه يرد على شيء ما، ويفند، ويؤكد، ويستبق الأجوبة والاعتراضات المحتملة، ويبحث عن سند»[13].

وتبعًا لذلك ينتفي مفهوم الكاتب؛ لأن المبدع لا ينطلق من فراغ، بل يستند إلى الكتابات السابقة من أجل إنتاج كتابة جديدة. وهو الأمر الذي عملت جوليا كريستيفا على تطويره؛ حيث اعتبرت المبدع بمنزلة نص آخر، نظرًا إلى كون المخاطب الذي يتوجه إليه الكاتب هو الكاتب نفسه كقارئ لنص آخر. ومن ثم تصبح البنية الحوارية هي العلاقة بين النصوص، علاقة بين النص السابق والنص اللاحق؛ ما يفضي إلى إنتاج بنية تنطوي على ازدواج قيمي[14].

هكذا يظهر أن الخطاب ينشأ خلال العلاقة التفاعلية بين أفراد المجتمع. لئن كان يصدر عن شخص، فهو في الوقت ذاته يوجه إلى شخص آخر؛ أي إن الخطاب يتسم بطابعه التكويني المزدوج، لذا فإن كل متكلم هو في الآن ذاته مستمع والعكس صحيح. وتجب الإشارة في هذا الصدد إلى أن المخاطب لا يمثل ذلك الآخر الخارجي الذي يوجه إليه الخطاب فحسب، ولكنه يشكل جزءًا من مقتضيات الأسلوب، فهو يدرج ضمن تركيبته الداخلية؛ لأن المتكلم ينسج خطابه استنادًا إلى الخلفية الإدراكية

(11) جيرار جينيت [وآخرون]، **نظرية السرد: من وجهة النظر إلى التبئير**، ترجمة ناجي مصطفى (الدار البيضاء: منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، 1989)، ص 111.

(12) باختين، **الخطاب الروائي**، ص 46.

(13) ميخائيل باختين، **الماركسية وفلسفة اللغة**، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986)، ص 36.

(14) Julia Kristeva, *Sèméiotikè: Recherches pour une sémanalyse*, Collection Tel Quel (Paris: Le Seuil, 1969), p. 170.

لمخاطبه، حيث يعمل على إدراج الطريقة التي ينبغي أن يفهم بها المتلقي ضمن الصياغة الداخلية للخطاب، لذا يشيد هذا الأخير فوق أرض أجنبية، ومن خلال الخلفية الإدراكية لمحاوره[15].

وبناء عليه، يشير باختين إلى أن الخطاب ينشأ في منطقة الحدود بين المتكلم والمخاطب، أي إن بنية الخطاب هي ذات طبيعة تكوينية تتوفر على ازدواج قيمي. ومن ثم، فإن المخاطب يدرج ضمن البنية التركيبية للخطاب، ذلك أن «الاختيار البسيط لنعت أو استعارة هو فعل تثميني موجه في اتجاهين: نحو المستمع ونحو البطل. فالمستمع والبطل يساهمان باستمرار في ظاهرة الخلق التي لا تتوقف لحظة عن أن تصبح ظاهرة للحوار الحي بينهما»[16]. كل هذا يؤكد ضرورة استحضار المتلقي أثناء عملية تشكيل الخطاب.

إن الحوارية، إذًا، خاصية تميز جميع الخطابات، غير أنها تتجلى بوضوح في الشكل الروائي، وفي هذا الإطار تعلن كريستيفا أن «الرواية هي النوع الوحيد الذي يتوفر على كلمات ذات ازدواج قيمي، وتلك تعد الخاصية المميزة لبنيتها»[17]. غير أن هذا القول لا يعني نفي الحوارية عن الخطاب الشعري، وإنما يمكن الاعتماد على تعدد الأصوات في الشعر، ولكنه لا يمتلك القدرة على التشخيص كما هو الأمر في الجنس الروائي الذي يمنح الأصوات فرصة التعبير المستقل. معنى ذلك أن البناء التركيبي للخطاب الروائي يفسح مجالًا لتحقق الحوارية على نحو قوي قياسًا على ما يمكن أن يحدث في الخطاب الشعري.

ولما كان الخطاب الروائي هو الخطاب المفضل عند باختين، فقد خصص جزءًا كبيرًا من أبحاثه لدراسة بنائه الداخلي؛ حيث انتهى إلى القول إن بعض عناصر النسيج الروائي ترتبط بصلة قربى بخطابات قديمة كان لها الفضل في إرساء الأسس الأولى لتشكل الجنس الروائي، ما يبرز وجود علاقة حوارية بين الخطاب الروائي والخطابات السابقة.

والجدير بالإشارة هنا، أن الرؤية الباختينية الحوارية قد وجدت امتداداتها وتطورها، من خلال وجهة نظر جوليا كريستيفا التي تشير إلى أن كل نص هو بمنزلة تحويل وامتصاص لنصوص أخرى بحيث يقع تفاعل بين النصوص عوض الذوات، ومن ثم تقترح مفهوم التناص بدلًا من مفهوم التذاوت، إذ تقول: «كل نص يبنى مثل فسيفساء من الاستشهادات، فكل نص هو عبارة عن امتصاص وتحويل نص آخر. لذا يوضع مفهوم التناص L'intertextualité بدل مفهوم التذاوت L'intersubjectivité. وتقرأ اللغة الشعرية على الأقل بكيفية مزدوجة»[18].

(15) باختين، **الخطاب الروائي**، ص 48.

(16) Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine: Le principe dialogique, Suivi de: Ecrits du Cercle de Bakhtine* (Paris: Le Seuil, 1981), p. 201.

(17) *Kristeva, Sèméiotikè: Recherches pour une sémanalyse, p. 155.*

(18) Ibid., p. 146.

إن النص الأدبي يتشكل عبر تفاعل نصوص متعددة، غير أن هذا التفاعل لا يغفل التعالقات الاجتماعية والتاريخية، لذا تحدثت كريستيفا عما يسمى الأيديولوجيم Ideologéme[19]. وهو «يمثل هذه الوظيفة التناصية التي يمكن أن نقرأها مجسدة في مستويات مختلفة لبنية كل نص، والتي فيه مانحة إياه ترابطاته التاريخية والاجتماعية [...] إن قبول النص باعتباره أيديولوجيما يحدد المنهج ذاته السيميولوجية تدرس النص بوصفه تناصًا، وتنظر إليه في نصوص المجتمع والتاريخ»[20].

وقارئ هذا النص لن يجد صعوبة في اكتشاف تأثر كريستيفا بالتصور الباختيني، فهي تنظر إلى النص الأدبي باعتباره نقطة تقاطع خطابات متعددة أو مجال التقاء نصوص مختلفة، بحسب تعبيرها، إذ يعمل النص الأدبي على امتصاص نصوص سابقة أو معاصرة وكذا نصوص خارج أدبية. وتبعًا لذلك، فهي ترى أنه يجب ألّا يتم الاقتصار على البحث داخل بنية العمل الأدبي فحسب، بل يجب الكشف عن كيفية «تبنينه»؟ من خلال علاقته التناصية مع نصوص أخرى. ذلك أن النص الأدبي يتحدد - انطلاقًا من وجهة نظر الناقدة - من خلال محورين: «محور أفقي (الذات - المتلقي) ومحور عمودي (النص - السياق)»[21]. ويلتقي هذان المحوران من أجل كشف حدث رئيس يتمثل في كون الكلمة (النص) هي مجال لتقاطع كلمات أخرى (نصوص أخرى) حيث نقرأ على الأقل كلمة أخرى (نصًا)»[22]. أي إنه داخل الكلمة تلتقي قيم متعددة، ومن ثمّ خطابات متباينة؛ إذ نجد خطاب المتكلم وخطاب المتلقي، وكذا السياق كلها عناصر تتداخل فيما بينها في إطار علاقة حوارية.

ولئن كان باختين يرى أن النص الأدبي هو امتصاص لنصوص أخرى، فإنه لا يعتبره مجرد إعادة إنتاج لشيء يسبقه في الوجود، بل يفصح عن قيمة جديدة ومتفردة. ذلك أن الخطاب من وجهة نظره لا يعد انعكاسًا بسيطًا يعيد إنتاج ما هو موجود سابقًا، وإنما هو قيمة مضافة، وإن كان ينهض في سيرورة تشكله على أشياء معطاة: (اللغة، والظاهرة الملاحظة في الواقع، والإحساس المعيش، والشخص المتكلم ذاته الذي ينتمي في رؤيته للواقع)، إن المعطى يتحول إلى مبدع[23]، فالعناصر الخارج نصية عندما تدخل إلى النص الأدبي تكتسب معنى مغايرًا.

وبخصوص العلاقة الحوارية بين خطاب وآخر، يعلن باختين أنها تصنف في اتجاهين مختلفين: أحدهما يعمل على المحافظة على حدود واضحة بين الخطابين، وينطبق ذلك على الخطاب السلطوي الذي يفرض نفسه على المتكلم، ويلزمه به كما هو، من دون تضمينه داخل سياق معين. ويندر استعمال مثل هذا النموذج في الخطاب الروائي. وثانيهما يسعى إلى إذابة الحدود الفاصلة بين الخطاب المشخَص والخطاب المشخِص؛ ما يفضي إلى تشكيل صورة للغة، ذلك أن الخطاب

(19) الأيديولوجيم: يحيل على العلاقات الداخلية التي تربط النص الأدبي بنصوص أدبية أخرى، وبالحقل الثقافي والاجتماعي.

(20) Julia Kristeva, *Le Texte du Roman: Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle*, Series Approaches to Semiotics [AS] 6 (Paris: De Gruyter Mouton, 1970), p. 12.

(21) Kristeva, *Sèméiotikè: Recherches pour une sémanalyse*, p. 145.

(22) Ibid., p. 145.

(23) Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, Alfreda Aucouturier (trad.), Préface de Tzvetan Todorov, Collection Bibliothèque des Idées (Paris: Gallimard, 1984), p. 329.

المروي يمتزج مع السياق السردي إلى درجة يصعب خلالها فصل أحدهما عن الآخر. إن هذه الصياغة الحوارية الداخلية تؤدي إلى تشكيل صورة للغة، لأنه في غياب الحوار الداخلي لا يتم الحصول على هذه الصورة. لذا «يجب أن تكون صورة اللغة في الفن الأدبي من حيث جوهرها، هجينًا لسانيًا (قصديًا)، ويحتم أن يوجد إلزاميًا وعيان لسانيان: الوعي المشخص، والوعي الذي يشخص، وهما معًا يتميان إلى نسق لغة مختلف. ذلك لو لم يكن هناك ذلك الوعي الثاني المشخص، تلك الإرادة الثانية للتشخيص، لشهدنا لا صورة للغة، بل مجرد عينة من لغة الآخرين، صادقة، أو مزيفة»[24].

إن التشخيص الأدبي للغة يشير إلى أن الخطاب الأدبي هو خطاب على خطاب، وعملية التنضيد هذه تتم عبر تشخيص يجمع بين الخطاب المشخَص والخطاب المشخِص ضمن سياق سردي.

وتجب الإشارة إلى أن تضمين خطاب الآخر داخل سياق معين يؤدي إلى تغيير مدلوله؛ لأن «كلام خطاب الآخر داخل سياق ما، مهما بلغ نقله من الدقة، فإنه يتعرض دائمًا لبعض التعديلات في المعنى، فالسياق الذي يشمل كلام الآخر، يوجد خلفية حوارية يمكن لتأثيرها أن يكون على درجة كبيرة من الأهمية»[25].

تأخذ هذه العلاقة الحوارية بين الخطابات ثلاثة تمظهرات داخل الخطاب الروائي، وهي كالآتي:

- التهجين.
- تعالق اللغات القائم على الحوار.
- الحوارات الخالصة.

من خلال ما سبق، سنقف عند كل مفهوم على حدة، لنرى أشكال تجلياته وطرائق اشتغاله، ونكتشف أبعاده السوسيولوجية.

1. التهجين

يترابط في هذا النوع الخطاب المشخَص مع الخطاب المشخِص داخل ملفوظ واحد، حيث ينشأ حوار داخلي بين صوتين لسانيين.

إن التهجين **L'hybridation** يعود إلى صاحب ملفوظ واحد، وذلك تبعًا لعناصره التركيبية، لكنه في الوقت نفسه يشهد تفاعلًا بين ملفوظين وأسلوبين ولغتين، أي إنه يمثل منظورين دلاليين واجتماعيين[26]. معنى ذلك، أنه يجري تجاور بين وعيين اجتماعيين مفصولين بحقبة زمنية أو بفاصل اجتماعي، وهو تجاور يرمز إلى الطابع النسبي الذي يتسم به كل وعي. ويجب تمييز الهجنة الأدبية من الهجنة التاريخية؛ لأن الأولى تكون قصدية، ويتجاور داخلها وعيان لسانيان حيث ينسجان علاقة

(24) باختين، **الخطاب الروائي**، ص 108.

(25) المرجع نفسه، ص 95.

(26) المرجع نفسه، ص 66.

حوارية تشكل صورة للغة، خلافًا للهجنة التاريخية التي تتصف بانصهار أشكال الوعي داخلها، ذلك «أنه في هجنة تاريخية عضوية لا تمتزج فقط لغتان، وإنما وجهتا نظر اجتماعيتان - لسانيتان (وأيضًا عضويتان)، غير أنه هنا، يكون مزيجًا سميكًا ومعتمًا، وليس تجاورًا وتعارضًا واعيين، ومع ذلك، من الضروري التدقيق بأن هذا المزيج السميك، المعتم، لوجهات النظر اللسانية حول العالم هو منتج بعمق، تاريخيًا داخل الهجنات العضوية: أنه ينطوي على رؤيات جديدة للعالم، وعلى أشكال داخلية جديدة لوعي لفظي للعالم»[27].

وإذا كان التهجين لا يخلو من طابع أدبي وفني مقصود، فإن الروائي «وهو يلجأ إلى التهجين قصد تنويع أسلوبه الروائي، توجهه مقصدية فكرية وجمالية، وبذلك يكون التهجين علامة ملغية لبراءة مزعومة تربط الروائي باللغة»[28].

إن التهجين، إذًا، هو مزج بين لغتين اجتماعيتين داخل ملفوظ واحد، والتقاء وعيين لغويين مفصولين، داخل ساحة ذلك الملفوظ، ويلزم أن يكون التهجين قصديًا.

2. تعالق اللغات القائم على الحوار

يلتقي هذا الشكل المجسد للحوار الداخلي بين اللغات مع التهجين، من حيث صياغتهما الحوارية تلك التي تجري داخلها إضاءة لغة من جانب لغة أخرى. غير أنه في تعالق اللغات القائم على الحوار تقدم إحدى اللغات من خلال وعي الأخرى؛ لأنهما لا يجتمعان في ملفوظ واحد. إن النموذج الأكثر تمثيلًا لهذا الشكل يتجلى في الأسلبة **La stylisation**؛ إذ يعمل المؤسلب على إضاءة اللغة موضوع الأسلبة من دون القيام بوضعها إلى جانب لغته الخاصة، فهو «لا يتحدث عن موضوعه إلا من خلال تلك اللغة التي سيؤسلبها والتي هي أجنبية بالنسبة إليه، لكن هذه اللغة الأخيرة هي نفسها مقدمة على ضوء الوعي اللساني المعاصر للمؤسلب»[29].

ويشترط باختين في الأسلبة أن يوجد «إلزاميًا، وعيان لسانيان مفردان: وعي من يشخص (الوعي اللساني للمؤسلب) ووعي من هو موضوع للتشخيص والأسلبة»[30].

هكذا، يظهر أن المؤلف يستعمل خطاب الآخر ويوجهه لتحقيق مقصده، أي إن العلاقة الحوارية بين الخطابين تتسم بطابع انفعالي؛ لأن المؤلف يجرد الكلمة الغيرية من دلالتها ويضمنها موقفه الإدراكي، فيرغمها بذلك على خدمة أهدافه الجديدة[31]. ويختلف هنا تقليد الأساليب عن المحاكاة من حيث

(27) المرجع نفسه، ص 109.

(28) محمد بوعزة، «التعدد اللغوي: أشكاله وصيغه»، **مجلة البيان**، العدد 318 (كانون الثاني/ يناير 1997)، ص 8.

(29) باختين، **الخطاب الروائي**، ص 110.

(30) المرجع نفسه، ص 110.

(31) ميخائيل باختين، **شعرية دوستويفسكي**، ترجمة جميل نصيف التكريتي، مراجعة حياة شرارة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر؛ بغداد: دار الشؤون الثقافية العامّة، 1986)، ص 288.

أن هذه الأخيرة تقوم بعملية انصهار كلي بين الأصوات، وتنزع إلى الاقتران بالكلمة الغيرية كأنها شيء واحد.

ويشير باختين إلى أن المؤسلب يستطيع أن يدرج لغته المعاصرة في عملية الأسلبة، غير أن الأمر في هذه الحالة لن يتعلق بالأسلبة، وإنما بشكل آخر من الإضاءة المتبادلة بين اللغات، وهو ما يسميه بالتنويع، حيث «تصبح اللغة حقيقية وفعلية في التلفظ فقط، ولكنها تقدم بتسليط ضوء لغة أخرى عليها. وهذه اللغة الأخرى غير مدركة وتبقى خارج التلفظ»[32]. أي إن مادة اللغة الأجنبية، لغة تراثية مثلًا، حاضرة في الملفوظ من زاوية اللغة المعاصرة، سواء فيما يتعلق بمادتها اللغوية أو حمولتها الفكرية.

ولكي نقف على هذا الفرق الجوهري الدقيق بين الأسلبة المباشرة والتنويع، نأخذ هذين المثالين:

• الأسلبة: لغة تراثية مقدمة في ضوء لغة عصرية، لكن الطابع الغالب على الملفوظ هو لغة التراث من حيث معجمها وحمولتها الفكرية، بينما تظل اللغة المعاصرة تعمل في الخفاء بشكل مضمر. إلا أننا نستشف تأثيراتها من السياق، ونلتقط بذلك الانتقادات الساخرة المضمنة في الملفوظ.

• التنويع: لغة تراثية مقدمة في ضوء لغة عصرية، لكن الطابع الغالب على الملفوظ هو اللغة المعاصرة من حيث مادتها اللغوية وحمولتها الفكرية. إذ يتم انتقاد لغة التراث، بلغة معاصرة مجسدة وحاضرة في الملفوظ. «إن التنويع يدخل بحرية مادة للغة 'الأجنبية' في التيمات المعاصرة ويجمع العالم المؤسلب بعالم الوعي المعاصر، ويضع موضع الاختبار اللغة المؤسلبة وذلك بإدراجها ضمن مواقف جديدة ومحالة بالنسبة لها»[33].

ويتحدث باختين عن شكل ثالث من أشكال الإضاءة المتبادلة بين اللغات ذات الصيغة الحوارية الداخلية، وهو الباروديا La parodie، ففيها «نجد المؤلف شأنه في تقليد الأساليب، يتحدث بوساطة كلمة الآخرين، ولكنه بعكس ما يفعله في تقليد الأساليب يدخل في هذه الكلمة اتجاهًا دلاليًا يتعارض تمامًا مع النزعة الغيرية. إن الصوت الثاني الذي استقر في الكلمة الغيرية يتصادم بضراوة مع سيد الدار الأصلي ويجبره على خدمة أهداف تتعارض مع الأهداف الأصلية تمامًا، الكلمة تتحول إلى ساحة لصراع صوتين اثنين»[34].

بعبارة أخرى إن «نوايا اللغة المشخصة لا تتوافق مطلقًا مع نوايا اللغة المشخصة»، أي تعمل اللغة الأولى على مقاومتها وفضحها وتحطيمها، بيد أنه ليس تحطيمًا سطحيًا أو بسيطًا، ما دام «عليها أن

(32) تزفيتان تودوروف، **ميخائيل باختين: المبدأ الحواري**، ترجمة فخري صالح، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 1996) ص 130.

(33) باختين، **الخطاب الروائي**، ص 34، 111.

(34) باختين، **شعرية دوستويفسكي**، ص 282.

تعيد خلق لغة بارودية وكأنها كل جوهري مالك لمنطقه الداخلي وكاشف لعالم فريد مرتبط ارتباطًا وثيقًا باللغة التي بوشرت عليها»(35).

3. الحوارات الخالصة

إن الحوار «من خلال صفائه وبساطته هو الشكل التقليدي للتبادل اللفظي»(36). وهذا النوع من الحوارية يتسم بالفاعلية لكونه يظل خارج خطاب المؤلف، فهو لا يدمجه في إطار سياق الخاص كما هو شأن التهجين والأسلبة، بل يمكث خارج سياق المؤلف، ما يفسح له مجال الفعل والتأثير.

من منطلق السرديات، فالحوار الخالص يوازي الحوار «الذي يتخلل سيرورة الحكي، سواء أكان في شكل حوارات مباشرة بين الشخوص الروائية، أم مونولوج ذاتي»(37). وتبدو أهمية هذه الحوارات الخالصة Les dialogues purs عند باختين كون حواريتها مندمجة في الحوارية العامة للرواية. وعلى غرار الشكلين السابقين، فإن الحوارات الخالصة لا تخلو من دلالات اجتماعية أبرزها:

- الصراع الفكري بين عدة قوى.
- تفاعل أنماط وعي مختلفة خارجيًا وداخليًا.
- تفاعل فكري يعكس اختلاف الرؤى تجاه الحياة.

فالحوارات الخالصة، تفرز تفاعلًا اجتماعيًا بين قوى يختلف ملفوظها الروائي، خاصة أن هذا الصنف الحواري «هو أيضًا تعبير عن تصارع أنماط الوعي، والرؤى للعالم»(38). فيغدو الحوار الخالص فضاء حواريًا، تتحول فيه اللغة إلى أداة للتواصل الاجتماعي والإنتاج الفكري؛ على أساس «أنها الخزان الأيديولوجي الأصيل والأداة التعبيرية الكاشفة التي تبرز إلى مستوى الظاهر ما كان مستترًا في أعماق النفس أو العالم من حول الإنسان»(39).

تلك هي أهم الأفكار التي تناولها باختين في حديثه عن مفهوم الحوارية، وهي الأفكار نفسها التي اعتمدت عليها كريستيفا في أبحاثها تحت اسم «التناص».

رابعًا: تنضيد اللغة

من وجهة نظر تصنيفية، يقول باختين: «إلى جانب التنضيد للغة إلى أجناس، ينضاف تنضيد آخر يختلط بالأول تارة ليتطابق معه، وطورًا يبتعد عنه، وهو التنضيد المهني للغة»(40). يتضح أن التعدد في اللغة داخل النص الروائي، يتخذ شكلين عبر مستويين من التنضيد:

(35) باختين، **الخطاب الروائي**، ص 111.

(36) Bakhtine, *Esthétique de la Création Verbale*, p. 278.

(37) بوعزة، **التعدد اللغوي**، ص 10.

(38) حميد لحميداني، **أسلوبية الرواية: مدخل نظري** (الدار البيضاء: منشورات دراسات سال، 1989)، ص 91.

(39) عبد السلام أقلمون، **النص الروائي والتراث السردي** (الدار البيضاء: الأحمدية للنشر، 2000)، ص 30.

(40) باختين، **الخطاب الروائي**، ص 52.

• الأول أجناسي؛ يضم جملة من الأجناس التعبيرية المتنوعة، «سواء كانت أدبية (قصص، أشعار، قصائد، مقاطع كوميدية) أو خارج أدبية (دراسات عن السلوك، نصوص بلاغية وعلمية، ودينية ...)»[41].

ومن الواضح أن هذه الأجناس بدخولها إلى الرواية، تفقد صفة كونها أنواعًا أدبية مغلقة، إنها تخضع لمحاكاة ساخرة، وتكف عن أن تكون ما كانت عليه قبل أن تدخل إلى الرواية. غير أن هذه الأجناس من جانب آخر أساسي، تحافظ عند دخولها إلى الرواية على مرونتها الدلالية ونسقها الأسلوبي، كما أنها تؤثر أسلوبيًا في لغة الرواية. فالأمر، إذًا، لا يتعلق بلغة، وإنما بحوار لغات.

• والثاني مهني، تمثله «بالمعنى الواسع: لغة المحامي، والطبيب، والتاجر، والسياسي، والمعلم ...»[42]، ويمكن أن نوسع هذا المفهوم، ونقول إن التنضيد المهني للغة، يشمل كل أشكال التقاط اللغات واللهجات والرطانات التي تتفاعل في رحم المجتمع وتتناسل مولدة صورًا للغات.

خلاصة

هكذا نكون قد عرضنا أهم الأشكال التي تنظم التعدد اللغوي داخل الرواية وهي:

• أقوال الشخوص.

• الأجناس المتخللة.

• صورة اللغة وتشمل التهجين وتعالق اللغات حواريًا، والحوارات الخالصة.

• تنضيد اللغة.

وتتميز هذه الأشكال بتنوعها ومرونتها، من هنا «لا تظهر فعالية التعدد اللغوي وإجرائيته في لغة الرواية، إلا إذا صيغ بطريقة حوارية، أي بواسطة نقل ملفوظات الآخرين، وإعادة إنتاج اللغات السائدة في المجتمع»[43]. لذلك ينبني التعدد اللغوي على اختلاف في المواقف الأيديولوجية، وتعدد الرؤى للعالم، وتنوع الدلالات الاجتماعية. بعبارة أخرى، إن التعدد اللغوي حينما ينتقل إلى الرواية يكسبها بعدًا حواريًا لا يخلو من دلالات اجتماعية؛ لأنه يحررها من السرد الأحادي، فتتنوع زوايا النظر، وتختلف، وتتعدد أشكال الحقيقة.

يقدم لنا باختين تصورًا منسجمًا ومتكاملًا لظاهرة التعدد اللغوي والحوارية، لكن بعض المفاهيم والتصورات يحتاج إلى مزيد من النقاش والتساؤل.

(41) المرجع نفسه، ص 78.

(42) المرجع نفسه، ص 52.

(43) محمد بوعزة، «الحوارية الروائية»، **مجلة البيان**، العدد 304 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1995)، ص 6.

References المراجع

العربية

أقلمون، عبد السلام. **النص الروائي والتراث السردي**. الدار البيضاء: الأحمدية للنشر، 2000.

باختين، ميخائيل. **الماركسية وفلسفة اللغة**. ترجمة محمد البكري ويمنى العيد. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986.

______. **الملحمة والرواية**. ترجمة جمال شحيد. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986.

______. **شعرية دوستويفسكي**. ترجمة جميل نصيف التكريتي. مراجعة حياة شرارة. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر؛ بغداد: دار الشؤون الثقافية العامّة، 1986.

______. **الخطاب الروائي**. ترجمة محمد برادة. الرباط: دار الأمان، 1987.

بوعزة، محمد. «الحوارية الروائية». **مجلة البيان**. العدد 304 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1995).

______. «التعدد اللغوي: أشكاله وصيغه». **مجلة البيان**. العدد 318 (كانون الثاني/ يناير 1997).

تودوروف، تزفيتان. **ميخائيل باختين: المبدأ الحواري**. ترجمة فخري صالح. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 1996.

جينيت، جيرار [وآخرون]. **نظرية السرد: من وجهة النظر إلى التبئير**. ترجمة ناجي مصطفى. الدار البيضاء: منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، 1989.

زيما، بيير. **النقد الاجتماعي: نحو علم اجتماع النص الأدبي**. ترجمة عايدة لطفي. مراجعة أمينة رشيد وسيد البحراوي. القاهرة؛ باريس: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.

كونديرا، ميلان. «فن الرواية». ترجمة بدر الدين عرودكي. **مجلة العرب والفكر العالمي**. العدد 12 (1991).

لحميداني، حميد. **أسلوبية الرواية: مدخل نظري**. الدار البيضاء: منشورات دراسات سال، 1989.

الأجنبية

Bakhtine, Mikhaïl (N. V. Volochinov). *Le Marxisme et la philosophie du langage: Essai d’application de la méthode sociologique en linguistique*. Traduit du russe et présenté par Marina Yaguello. Préface de Roman Jakobson. Collection Le Sens commun. Paris: Éditions de Minuit, 1977.

________. *Esthétique de la création verbale*. Alfreda Aucouturier (trad.). Préface de Tzvetan Todorov. Collection Bibliothèque des Idées. Paris: Gallimard, 1984.

Kristeva, Julia. *Sèméiotikè: Recherches pour une sémanalyse*. Collection Tel Quel. Paris: Le Seuil, 1969.

________. *Le Texte du Roman: Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle*. Series Approaches to Semiotics [AS] 6. Paris: De Gruyter Mouton, 1970.

Schaff, Adam. *Langage et connaissance*. Collection Points Essais. Paris: Le Seuil, 1974.

Todorov, Tzvetan. *Mikhaïl Bakhtine: Le principe dialogique, Suivi de: Ecrits du Cercle de Bakhtine*. Paris: Le Seuil, 1981.

صدر حديثًا

مصطفى أيت خرواش

نظرية العلمانية عند عزمي بشارة

نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية

يتوّج هذا الكتاب تتبّعًا لصيقًا لكتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** للمفكر العربي عزمي بشارة، من منطلق أنه مشروع يُعيد طرح إشكال العلمانية من زاوية نظر جديدة، ويتزامن مع تحولات عميقة تشهدها الفضاءات السياسية والاجتماعية والثقافية العربية، على النحو الذي جعل موضوع العلمانية يبرز مجددًا.

تحاول هذه القراءة في مشروع بشارة الربط بين نُظم المشروع ومداخله وأقسامه، طارحةً تساؤلات منها: هل طرح بشارة موضوع العلمانية حلًا لأزمة الدولة العربية بعد تعاقب مشروعات الدولة الوطنية والقومية والاشتراكية والشمولية؟ أم طرحه بديلًا من مفهوم الدولة المدنية بعد تنامي المد الإسلامي المعتدل والراديكالي؟ أم هي دعوة إلى فهم العلمانية كحل وسط في وجه الصراع الأيديولوجي بين المتدينين وغير المتدينين، بوصفه نوعًا من التأسيس لمبادئ العيش المشترك، بما هو أحد أسس المجتمع الحديث؟

هذه التجربة المعرفية العميقة مع موضوع حسّاس مثل موضوع العلمانية، خصوصًا في المجتمعات التي تعرف درجة تديّن مرتفعة، وفي الدول التي تتماهى فيها السلطة السياسية مع السلطة الدينية، ستجعل المجتمعات العربية الإسلامية المتدينة والنخب الأصولية المؤدلجة والمؤسسات الدينية التقليدية تُراجع مواقفها التاريخية من العلمانية.

وسيم أبو فاشة Wasim Abu Fasha*

مفهوم ماركس للحرية

Marx's Concept of Freedom

ملخص: تسعى هذه الدراسة إلى تحديد مفهوم ماركس عن الحرية، بعلاقته بمفاهيم رئيسة أخرى في فلسفته. يمكن الادعاء أن ماركس، على الرغم من أنه لم يكد يتناول مفهوم الحرية صراحة وعلى نحو مباشر، فإنه لم يغفل المفهوم، بل له أهمية خاصة في أعماله جميعًا. لكن طبيعة فلسفة ماركس التي يمكن وصفها بالمتعالقة، أي إنها مترابطة المفاهيم، تجعل من الممكن تحري المفهوم واصطياده في مواضع عدة من أعماله؛ الأمر الذي يتجلى في علاقة مفهوم الحرية لديه بالطبيعة الإنسانية، وجوهر الأشياء، والاغتراب.

كلمات مفتاحية: الحرية، الطبيعة الإنسانية، جوهر الأشياء، الاغتراب، الليبرالية

Abstract: This article seeks to explore Karl Marx conceptualizing of freedom, in relation to his overall philosophy. Although Marx did not address the concept of freedom explicitly and directly, yet, he did not overlook it; on the contrary, it has special significance within all his works. The interrelated materialist nature of Marx philosophy makes it possible to investigate and capture the concept within many of his works, and in its relation to other fundamental concepts in his philosophy such as species–essence, human nature, and alienation.

Keywords: Freedom, Human nature, Species essence/being, Alienation, Liberalism.

* أستاذ مساعد، دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، جامعة بيرزيت.

Assistant Professor, Philosophy and Cultural Studies Department, Birzeit University.

مقدمة

يمثّل عملا ماركس؛ **مخطوطات 1844 الفلسفية - الاقتصادية، والغروندريسة: أسس نقد الاقتصاد السياسي** (1858)، حقلي التنقيب الرئيسين عن مفهومه للحرية في هذه الدراسة، وذلك من دون إغفال بعض أعماله الأخرى، كـ **الإيديولوجية الألمانية**، الذي لا يخلو، هو الآخر، من تحديدٍ لطبيعة الإنسان والحرية. ولعل التنقيب هنا يأخذ بعدين: الأول التعالق بين مفهوم الحرية من جهة، ومفاهيم أخرى ضمن قاموس ماركس الفلسفي من جهة أخرى. والثاني أن جزءًا جليلًا من مفهمة Conceptualization ماركس للحرية، يمر عبر تجسّد المفهوم في الممارسة التاريخية.

ولتقصّي مفهوم ماركس حول الحرية، من الضرورة بمكان، أن يُؤطر مفهوم الحرية بداية، ضمن تقاليد نشأته وتطوره الليبرالي، وخصوصًا كما قدّمه هوبز ولوك وآدم سميث، خاصة أنَّ جزءًا مهمًا من الحمولة الدلالية التي يتضمنها مفهوم الحرية نابع من تلك الجذور الفلسفية. وبهذا تتم مَفصَلة مفهوم ماركس حول الحرية، على نحو يختلف، كليًا، عن تلك التقاليد.

وفق ذلك، يمكن تحريك مفهوم ماركس حول الحرية وجعله معاصرًا، أي برؤية الحرية بوصفها جزءًا جوهريًّا من النشاط البشري، بل يتضمن الإبداع، ضمن العلاقات الاجتماعية المتعينة تاريخيًا. وإن اعتبرنا أن في ذلك تأويلًا يتعسف على ماركس، أو يحمله ما لا يريد، فمن الممكن المحاججة هنا، بأن استمرار الرأسمالية، بل تغولها، أدى، بالضرورة، إلى استلاب الحرية. ومن هنا، يمكن ماركس، المعاصر، أن يمثِل إحدى الأدوات النقدية الرئيسة التي يمكن الاستفادة من مفاعيلها، لفهم العلاقات التفاعلية الإنسانية، جنبًا إلى جنب، بعلاقة الإنسان بالعالم، وهما اللذان يمثّلان معًا مبتدأ تحقيق الحرية وغايتها في الوقت ذاته، من دون إغفال أن معاصرة ماركس لنا عملية تأخذ في الحسبان البعد التاريخي، الذي يمثّل أي تجاوز له تجريدًا نظريًا، قد تكون قيمته العملية في حدودها الدنيا.

أولًا: العودة إلى الجذور الليبرالية للحرية

لم يَرُق لماركس المفهوم الليبرالي للحرية، ولذا وضعه والمفاهيم الليبرالية جميعًا على طاولة التشريح النقدي. وعليه، من الضروري إلقاء نظرة موجزة على المفهوم الليبرالي للحرية، كما نشأ وتطور من خلال هوبز ولوك وآدم سميث. فقد قدّم هوبز ولوك مقاربتين مختلفتين للعقد الاجتماعي، لكنهما تتقاطعان عند نقطة البدء ذاتها، أي الفرد[1]. هنا، ينطلق نقد ماركس من أن مفهوم الفرد في التقاليد الليبرالية لا يعدو كونه تجريدًا نظريًا منفصلًا عن واقع النشاط الإنساني. ولعل ماركس هنا، لم يركز على نزع تاريخية الحالة الطبيعية برمتها، بمقدار ما وجّه نقده إلى المفهوم المجرد للإنسان، أي ذلك المفهوم الذي يقدم الإنسان/ الفرد، بمعزل عن مجتمعه ونشاطه داخل هذا المجتمع.

(1) حورية توفيق مجاهد، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده**، ط 6 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2013)، ص 363، 383.

ولا يتوقف ماركس في نقده النظريات الليبرالية عند هذا الحد، فهو يرى أن مجالًا آخر من افتراضات العقد الاجتماعي يمثّل أرضية خصبة للنقد، وهي تركيزها على تفسير دخول الفرد في العلاقات الاجتماعية وتبريرها، وشروط تشكيل المجتمع تعاقديًا. مثل هذه التفسيرات تبدو لماركس متداعية؛ فالإنسان/ الفرد كان دائمًا اجتماعيًّا، وحتى فرديته لا يمكن أن تكون إلا على أساس اجتماعي(2). هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الوعي يوجد ويتشكل عبر التفاعل مع الآخرين فقط(3). ووفقًا لذلك، فإن بنيان الحرية الذي تقدّمه نظريات العقد الاجتماعي قائم على أسس فرديته؛ الأمر الذي يدخل الفرد في تنافس وصراع مع الآخرين.

استخدم الآباء المؤسسون لليبرالية، كلمة رجل Man(4) للإشارة إلى الإنسان. وهنا، تم الحديث عن الرجل/ الإنسان عمومًا، لتأسيس مفهوم الحرية والحقوق ضمن صيغة العقد الاجتماعي. وضمن هذا التجريد، تم افتراض نوع من الحرية اللصيقة بوجود الإنسان المجرد، يمكن تسميتها بالحرية الأصلانية إن جاز التعبير، والتي ما هي إلا حرية فردانية، ينبغي التخلي عنها، بصيغة هوبز، أو عن جزء منها، بصيغة لوك، للدخول في العقد الاجتماعي.

وإلى جانب تجريد فكرة الإنسان، يمكننا استخراج بعض المعاني الدالة على الاغتراب لدى مفكري العقد الاجتماعي(5). نستطيع تعقب ذلك، بدءًا من حديث هوبز عن الحق الطبيعي بأنه حرية الفرد في استخدام قدراته للحفاظ على الذات، أو في اختيار ما يعتبره وسيلة لذلك(6)؛ بمعنى أن الحرية المطلقة أو الحرية الطبيعية لا قيود عليها، وبناءً عليه، فإن للفرد حكمه الخاص على ما يعتبره خيره وفي مصلحته. وبعد نشوء العقد الاجتماعي، أي مغادرة الفرد حالة الطبيعة، تكفّ الحرية عن أن تكون غياب القيود عن حق الفرد في فعل ما يريد، إذ يدخل القانون على الخط، ليصبح في منزلة القيد المعترف به من الفرد، أي مقايضة الحق الطبيعي بالقانون المدني(7)، وما يترتب على ذلك من إخضاع

(2) Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of The Critique of Political Economy*, Martin Nicolaus (trans.) (New York: Penguin Books, 1993), p. 84.

(3) Karl Marx, «The German Ideology,» in: Robert C. Tucker (ed.), *The Marx–Engels Reader* (New York: W.W. Norton & Company, 1978), p. 158.

(4) من القضايا الإشكالية في هذا السياق، المصطلحات المستخدمة في كتابات ماركس مثله مثل آخرين من مجايليه أو الذين سبقوه، أي استخدامهم كلمة (رجل=Man)، إذ يمكن فهم الكلمة على مستوى من العمومية، أي باعتباره إشارة إلى الجنس البشري، أو الوجود البشري، أو على مستوى خاص، أي الإنسان/ الفرد.

(5) يعتمد استخراجنا للبدايات الجنينية لمفهوم الاغتراب هنا على التفسير المادي الذي اعتمده ماركس، بتوظيفه للديالكتيك بطريقة تختلف عن تلك التي استخدمها فويرباخ. للوقوف على الفرق بين الاغتراب في صيغتيه لدى فويرباخ وماركس، انظر: غنار سكيربك ونلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، ترجمة حيدر حاج عيسى (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2001)، ص 672–673.

(6) توماس هوبز، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة دنيا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد (بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 138.

(7) المرجع نفسه، ص 175–176.

الذات للآخرين؛ الأمر الذي يمكن حمله على مفهوم الاغتراب وعلاقته بالحرية[8] الذي تناوله ماركس لاحقًا.

ورغم اختلاف هوبز ولوك في وصف تفاصيل الحالة الطبيعية، ومن ثم شكل النظام التعاقدي الذي ينشأ عن تخلّي الأفراد عن حقوقهم الطبيعية تلك، كليًا أو جزئيًا، فإنهما يلتقيان في الإطار العام، إذ يعتبر لوك أن الغرض الأساسي في الحالة الطبيعية هو الحفاظ على الذات وعلى الجنس البشري[9]. وبناء عليه، فإن الحالة الطبيعية تؤمّن للأفراد حقوقًا متساوية في الحفاظ على الذات، جنبًا إلى جنب مع ما يلزم من إجراءات لذلك، نحو الحق في الحياة، والصحة، والحرية، والملكية. ولعل اهتمام لوك بمسألة الحفاظ على الجنس البشري، أي الذات مع الآخرين (عوضًا عن الذات فحسب كما ركّز هوبز)، منبعه تعقل الفرد، بما يحول، إلى حد ما، دون انتهاكه حقوق الآخرين[10].

وبالمضي قدمًا مع لوك، نجد أنه يرى، ورغم تساوي الأفراد في حقوقهم الطبيعية، فليسوا على قدرٍ متساوٍ من ممارسة حقوقهم تلك، وبهذا يتجهون إلى إبرام العقد الاجتماعي الذي يتضمن التخلي عن بعض من حقوقهم وحرياتهم[11]، لصالح سلطة سياسية قادرة على إنفاذ ذلك على الجميع. ومن الواضح أن هوبز ولوك في طرحهما للعقد الاجتماعي يلتقيان أيضًا عند التمييز بين الحرية الطبيعية وحرية الإنسان في المجتمع، فهذه الأخيرة تسمح للفرد بفعل ما يريد، إلا ما يحظره القانون الذي سنّته سلطة تشريعية أنشأها التعاقد الاجتماعي. أما الحرية الطبيعية فهي مطلقة بالنسبة إلى هوبز، ومضبوطة بالقانون الطبيعي بالنسبة إلى لوك.

من الواضح، وباختلاف صيغة التعاقد الاجتماعي لدى هوبز ولوك، أن فكرة التعاقد تلك، نابعة من واقع عصرهم، فالمسألة لا تنتهي عند حد ما يعتبر تنازلًا عن حقوقهم الطبيعية جميعها أو بعضها فحسب، بل تحيل إلى رؤية أوسع، تتعلق بالانتقال من العلاقة بالأرض التي كانت سائدة في نظام الإقطاع المتداعي، إلى العلاقة بالدولة بنظامها الرأسمالي الآخذ بالتشكل، وهو ما يحمل على الاستنتاج أن ما اعتبرناه بداية للاغتراب تم في سياق الخلخلة الحاصلة في البنية الاقتصادية، وما يترتب على ذلك من علاقات جديدة، تختلف في مضامينها عن تلك التي كانت سائدة في الحالة الطبيعية.

وبناءً عليه، يمكن الاستنتاج أن المضي قدمًا في رسملة الاقتصاد، سيعمق حالة الاغتراب لتشمل شتى جوانب الحياة، بدءًا من الاستقلالية الذاتية التي لا يمكن من دونها تخيل اشتغال الرأسمالية. فالنظام الرأسمالي، وفق ذلك، يتطلّب أمرين: امتلاك العامل قوة عمله من جهة، وحيازة الرأسمالي وسائل

(8) Philip Pettit, «Liberty and Leviathan,» *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 4, no. 1 (2005), p. 136.

(9) جون لوك، **الحكومة المدنية**، ترجمة محمود شوقي الكيال (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص 15-16.

(10) وهنا يبرز أحد أهم التباينات بين الفرد عند هوبز ولوك، فرغم أنه يمثّل نقطة الانطلاق، وأنه يتميز بالرشد والعقلانية، فإن تفسير كل منهما يختلف عن الآخر؛ فلدى هوبز تنصرف إمكانيات هذا الفرد لتحقيق مصالحه، في حين يعتبر لوك أن هناك توازنًا تفرضه عقلانية الفرد بين حرياته وحريات الآخرين. انظر: مجاهد، ص 383.

(11) لوك، ص 110-112.

الإنتاج. ضمن هذا التقسيم، تتحدد العلاقة بين قوة العمل من جهة، وقيمة التبادل من جهة أخرى[12]. وستنعكس تلك العلاقة على مفهوم الحرية، بمعنى أن للطرفين إرادة حرة، فيما يمتلكون (قوة العمل، مقابل وسائل الإنتاج). وبخلاف مفكري العقد الاجتماعي، فإن ماركس لا يربط العلاقة هنا، أو مفهومه للاغتراب الناجم عنها، بالحقوق الطبيعية، بل بالطبيعة البشرية، التي سيأتي الحديث عنها في موضع لاحق.

من الواضح، كما تقدّم، أن لمفهوم الحرية مكانة بارزة في الفلسفة السياسية، فضلًا عن الفحوى الاقتصاد-سياسية فيه. ولعل آدم سميث واحد من أهم من أكسبوا مفهوم الحرية - الليبرالية ذلك الزخم الاقتصادي، إذ وَطّن المفهوم ببراعة في فلسفته الاقتصادية. ويمكن هنا، البدء بمفهوم سميث السالب عن الحرية، الذي يعني أساسًا نفي الضوابط والقيود، التي لا داعي لها، عن خيارات الأفراد وأفعالهم. كما أن واحدًا من أهم محددات الحرية، كما يفهمها سميث، يمثّل شرطًا مسبقًا للأداء السوقي السليم، وليس شيئًا ينبغي تحقيقه كما يرى ماركس. ووفقًا لذلك، فما يعتبره سميث شروطًا للحرية الكاملة تتحقق عبر التوازن غير القصدي للخيارات الذاتية للأفراد، والتي تتمخض العدالة عنها في نهاية المطاف (للدقة، فإن مفهوم سميث للعدالة يتعلق بالعدالة التوزيعية).

بحسب سميث، هناك مفهومان للحرية؛ الحرية الطبيعية والحرية الكاملة. الحرية الطبيعية هي حرية موجبة، تقوم على قدرة الفرد على تقرير مصيره، بينما الحرية الكاملة سالبة تتعلق بغياب القيود على الحرية[13]. على أن استخدام سميث لهذا التمييز ليس واضحًا، إذ كثيرًا ما يستخدم المفهومين على التبادل. لكن ما يمكن التقاطه من سميث أن الحرية الموجبة تركز على شروط الحرية التي من خلالها يمكن للحرية السالبة أن تخرج إلى حيز الممارسة. ويحدد سميث تلك الشروط بعدم وجود حواجز أمام دخول السوق أو الخروج منه، ووجود عدد كبير من المزودين والمشترين، وأخيرًا حرية الوصول إلى المعلومات، حيث تضمن تلك الشروط تبادل العلاقات من دون إكراه. وهنا نلاحظ المضمون الاقتصادي الصرف للحرية بحسب سميث.

يعتبر سميث أن الحرية والمصلحة الشخصية لا تقودان إلى الفوضى بالضرورة، بل في استطاعتهما تحقيق النظام والانسجام، وهنا يعود سميث إلى استدعاء المضامين الاقتصادية للحرية التي تتحقق من خلال آليات السوق المفتوح، التي تضمن التوازن بين المصالح الذاتية للأفراد، ويتم ذلك بطبيعة الحال، من دون تدخل من الدولة[14]. ومن اللافت للانتباه هنا أن سميث يرى أن الحرية المتحققة داخل السوق، لا تشترط القصدية من جهة، كما أنها تقوم على اعتبارات أخلاقية أكثر منها عقلية من جهة أخرى، وهذا ما تتم ترجمته من خلال أن تحقيق الأفراد لمصالحهم الشخصية يتضمن ضرورة

(12) Marx, *Grundrisse*, p. 515.

(13) لمزيد من التمييز بين الحرية السالبة والحرية الموجبة، انظر:

Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty,» in: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1971), pp. 118–172.

(14) إيمون باتلر، **آدم سميث: مقدمة موجزة**، ترجمة علي الحارس (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، ص 13–14.

خير المجتمع. وهذا يقتضي مرة أخرى، تأكيد أن طرح ماركس يتناقض مع ذلك كليًا، فالحرية، بالنسبة إليه، سعي عقلاني وقصدي.

والسؤال هنا، هل ترتبط اعتبارات سميث الأخلاقية، بالطبيعة البشرية؟ ربما تتضح الإجابة من خلال تحديد لما تتضمنه المصلحة في مفهوم سميث التي تقوم على الذاتية والعدالة، فضلًا عن الطبيعة الكلية التي تظهر لديه تحت اسم اليد الخفية. وبناءً عليه، فمن الواضح أن العدالة هي مقوم الذاتية، بما يفضي إلى الخير العام، في حين ستنتهي اليد الخفية إلى توجيه الطبيعة البشرية إلى وضع أفضل[15]، كون ذلك جزءًا من ميلها الطبيعي. وبما أن العدالة هي شرط تحقيق الحرية، فإن أي قوانين تنتهك الحرية الطبيعية ستمثّل قيودًا على الحرية (هنا يتضح تركيزه على الحرية السالبة المتعلقة بغياب القيود).

وللاستدلال على اعتبارات سميث الأخلاقية، يرى أن ملكية الفرد الناجمة عن عمله هي أساس كل ملكية أخرى، لذا تتسم بالحصانة، فلكل فرد الحق في توجيه قدراته بما يعزز ملكيته، ما دام لم يترتب على ذلك أذى لغيره. وهنا ينفي سميث أن تكون تلك العملية نتيجة خيارات عقلية، بل هي حصيلة خيارات ذاتية تنصرف لصالح المجتمع، ويعبّر بوضوح عن ذلك بالقول بعدم كفاية الحكمة والمعرفة للإشراف على نشاطات الأفراد تلك.

تلكم العملية، ليست نتاج الخيارات العقلانية للأفراد، ولا هي، في المقابل، نتيجة تدخل الدولة، وإنما هي عملية ممنوحة لنا من الله[16]. ومن هنا، فإن سميث يقدّم صورة عن اليد الخفية، تكاد تتجاوز قدرتنا على الإدراك، وهنا تمامًا، نلمح كيف أن الحرية بمفهومها الموجب (القدرة على الفعل، لا انتفاء القيود كما تطرح الحرية السالبة)، تخبو إلى حد بعيد، ما دام الجزء العقلاني فيها ليس على قدر من الأهمية بفعل اليد الخفية تلك.

ينطلق نقد ماركس لمفهوم الحرية الليبرالي، على نحو أساسي، من قيامه وارتباطه بصورة أو مفهوم عن فرد معزول، مُنبتّ الصلة بغيره من الأفراد[17]. ولذا، فإن مثل هذا البناء المفهومي يقدم مفهومًا مجردًا عن الحرية، انطلاقًا من مفهوم مجرد عن الإنسان/ الفرد، وليس انطلاقًا من الفرد الاجتماعي داخل تاريخه وثقافته وأشراط معيشته. ومن ثمّ، فإن صيغة الحرية الفردية، كما الحقوق الفردية، جاءتا على درجة من التجريد السكوني، الذي ينحّي ديناميات العلاقات المميزة للطبيعة الإنسانية جانبًا. بناءً على هذا، إن اقتلاع الإنسان/ الفرد من طبيعته البشرية، ينتهي بسبب اعتبار علاقته بغيره شيئًا خارجيًا لا أصيلًا فيه.

(15) المرجع نفسه، ص 90-91.

(16) المرجع نفسه، ص 69.

(17) كارل ماركس، **حول المسألة اليهودية**، ترجمة نائلة الصالحي (كولونيا: منشوارت الجمل، 2003)، ص 40.

إن الحرية وفق الفهم الليبرالي تنصبّ أكثر ما يكون على المعنى السلبي للحرية، إذ يوضع الفرد مقابل المجتمع الذي يحد من حريته الأصلية. وإذًا، فإن الإنسان، كما يقدمه ماركس، المنخرط في مجتمع اجتماعي - سياسي، لن يكون فردًا معزولًا عن سياقه العام وعلاقته بالآخرين، وهذا يجعله في انسجام مع طبيعته البشرية التي تمثّل أحد الملامح الأساسية في تحديد مفهوم ماركس للحرية.

ثانيًا: مفهوم الحرية في «مخطوطات عام 1844 الفلسفية - الاقتصادية»: جوهر الأشياء والاغتراب

يرتبط مفهوم ماركس حول الحرية الإنسانية بتحديده الطبيعة البشرية، كما هو الحال بمفهومه عن الحرية، ولذا أكد في أعماله مرارًا تكريس مفهوم عن الإنسان خارج التقليد الذي يقدّمه على درجة من التجريد، ومن خلال ذلك يصرّ على مفهومٍ للإنسان مُدْغم بالطبيعة التاريخية، وبطبيعة التاريخ، بحسب تعبيره، الأمر الذي نلتقطه بوضوح فيٍ نقده لفيورباخ الذي بنى مفهومه على الإنسان المجرد لا الإنسان الواقعي[18]، إذ يعتبر أن ذلك أفضى إلى تقديم فهم نظري مُتَخارج عن الإنسان في تفاعلاته وسياقاته الاجتماعية والمعيشية، التي جعلته على ما هو عليه. وبناءً عليه، فإن أي فهم للحرية ينبثق من هذا التصور التجريدي سيفضي إلى نتيجة مفادها إمكان تحقيق الحرية عبر إحداث تغييرات فكرية، وخاصة على مستوى الوعي الذاتي.

بالنسبة إلى ماركس، إن ما يُميز الإنسان من الحيوان هو نشاطه الواعي[19]. فالحيوانات جميعها تقوم بتلبية احتياجات بقائها. والاختلاف الجوهري، هنا، مع الإنسان، في الطريقة التي يلبّي بها البشر احتياجاتهم؛ ففي الوقت الذي تتصل فيه الحيوانات مباشرة باحتياجاتها، فإن لدى البشر ما يمكن تسميته علاقات «توسط» Mediation باحتياجاتهم التي، أي علاقة التوسط، تخلقها علاقات البشر بالآخرين من جهة، وتنويع احتياجاتهم والمفاضلة بينها من جهة أخرى، الأمر الذي يتم من خلال قدرتهم على العمل. بهذه الطريقة، يقدم ماركس رؤيته القائمة على استقراء تجريبي للتاريخ، لا على التأمل التجريدي، فما يجعل البشر مختلفين، هو ميلهم إلى العمل والإنتاج والإبداع.

غير أن فهم ماركس للنشاط البشري يتجاوز استخدام الذكاء العملي لتلبية احتياجات البقاء، إذ ينطوي نشاط الإنسان أيضًا على ما يمكن اعتباره مكونًا روحيًا، لا بالمعنى الديني بل بالمعنى الإنساني، فالإنسان يستطيع الإنتاج فقط عندما يكون حرًا من الحاجة المادية. ويتضح المعنى الذي قصده ماركس بمتابعة نصوصه، إذ يعتبر أن للبشر علاقة فريدة بالطبيعة، فإنتاجهم أشياء من الطبيعة لا يقتصر على إشباع متطلباتهم المادية أو حاجاتهم إلى البقاء، بل تمتد أيضًا إلى الإنتاج الجمالي الذي من

(18) Marx, «The German Ideology,» pp. 170–171.

(19) Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Martin Milligan (trans.), (Amherst, MA; New York: Prometheus Books, 1988), p. 76.

خلاله يعيد الإنسان تكرار ذاته، أو لعله قصد إعادة خلقها، سواء في عالم الواقع أو في الوعي، كي يتأمل نفسه في عالم خلقه هو[20].

وبناءً عليه، فالنشاط الإنساني، بحسب ماركس، داخلي وخارجي، وهو منسجم مع تكوينه الطبيعي والروحي، وهو ما يمنح الطبيعة الإنسانية تميزها الخلاق؛ فطبيعة نوع ما إنما هي طبيعة النشاط الذي يؤديه أو نوعه. ومن هنا، فإن مفهوم ماركس للحرية يتضمن قدرة الإنسان على تحقيق ذاته بإدراك نفسه في الوجود، عبر نوعي النشاط آنفي الذكر. هذا النوع من الوجود، ليس معطى جاهزًا بمقدار ما هو صيرورة تشكل وخلق.

من الواضح أن ماركس اعتبر العلاقة بالآخرين هي أساس تمييز الإنسان من غيره من الأشياء، أي إن طبيعته البشرية، أولًا وقبل كل شيء، تتحدَّد في العلاقة بالأشياء، في الطبيعة والجماعة، ومن هنا، وانسجامًا مع طبيعته، فإن تحقيق الإنسان حريته، أيضًا، ليس فرديًا. وتأكيدًا على ما ذهب إليه، يبدأ من أكثر المستويات بساطة، أي إنتاج الحياة، سواء ما تعلق منها بوسائل العيش أو الإنجاب، يرى أنها نتاج تعاون العديد من الأفراد[21]. وينسحب التحليل ذاته على الحرية التي لا يمكن أن تتحقق إلا داخل مجتمع، أي مع الآخرين. لكن الأمر ليس على هذه الدرجة من السهولة، فليس داخل أي مجتمع ممكن تحقيق الحرية، إذ لا بد أن تتحقق العلاقات والتفاعلات المفضية إلى الحرية بين أفراد حقيقيين غير مغتربين[22].

والسؤال الآن، كيف لماركس أن يدّعي أن الحرية لم تتحقق بعد، كون المجتمع الحقيقي لم يتشكل بعد؟ أليس في ذلك قدر من التجريد الذهني الذي حاول الإفلات منه عند تناوله الحرية بحسب العقد الاجتماعي والاقتصاد الرأسمالي؟ هذه الإشكالية يحلها ماركس عبر رؤيته التطور التاريخي، أي إنه يحاول غرس إشكاليته في التاريخ لا خارجه، بغضّ النظر عن مدى نجاحه في ذلك.

أما كيف يُؤرْخِن ماركس الطبيعة البشرية، فذلك باعتبار النشاط الإنتاجي الذي يمارسه الإنسان تفاعليًا مع الآخرين في جوهره، إذ يقول: «إن الافتراض الأساسي الذي نبدأ منه، ليس تعسفيًا أو دوغمائيًا، بل مقدمة حقيقية حول أفراد حقيقيين ونشاطاتهم داخل الظروف المادية التي يعيشون فيها، سواء تلك الموجودة بالفعل أو التي ينتجها نشاطهم. وهذه الافتراضات يمكن التحقق منها بطريقة تجريبية بحتة»[23].

يصوغ ماركس افتراضه الأول للوجود الإنساني في التاريخ على أساس أن كل إنسان ينبغي أن يكون في وضع يمكنه من صناعة التاريخ. وهذا ما يتحقق في المستوى الأول، عبر إنتاج الوسائل الملائمة

(20) Ibid., p. 77.

(21) Marx, «The German Ideology,» p. 157.

(22) Ibid., p. 197.

(23) Ibid., p. 149.

لتلبية الاحتياجات الأساسية للحياة كالغذاء والمأوى[24]. وبتحقيق ذلك، تنتج احتياجات جديدة. وحتى ما يعتبر إنتاجًا للحياة، كالإنجاب، يعتبر ضمن هذه الاعتبارات فعلًا اجتماعيًا، كونه لا يتم من دون تعاون الأفراد، كما أشير إليه سابقًا، ووفق هذا الافتراض يبدأ الوعي بالتشكل، لكنه تشكّل مثقل بالشروط المادية، والعلاقات الضرورية لذلك، حتى بأبسط أشكال الوعي الذي حملته اللغة منذ تفتّق البشرية الأولى؛ فاللغة أيضًا موجودة عمليًا ضمن التواصل والتفاعل الإنسانيين، لا في الفرد المعزول خارج تلك الأطر.

ولسنا هنا بصدد تفصيل ماركس للتطور التاريخي، الذي يتمخّض عن التغيير في علاقات الإنتاج ووسائله، لكن المهم أنّ تقسيم الطبقات يعتمد على تقسيم العمل، أي على مكان الفرد/ الأفراد من النمط الإنتاجي السائد في حقبة تاريخية معينة، وهو ما يميز تشكّل الوعي أيضًا؛ بمعنى أن الشروط والعلاقات المادية، التي باتت وفق ماركس، شروط إنتاج وعلاقات بين طبقات اجتماعية، ستحدد الوعي، أو بالحد الأدنى ستسهم في صياغته من خلال تلك العلاقات الواقعية، وهو ما عبّر عنه ماركس بوضوح بأن الوجود مَنوط بالإنتاج الاجتماعي، بما في ذلك الوعي واللغة[25]. مع الأخذ في الاعتبار أن جدلية العلاقة بين البناءين التحتي والفوقي تتجاوز ذلك الفهم الميكانيكي المبسط، إذ بمقدار ما تصوغ العلاقات الاجتماعية بنية الوعي، فإن هذا الوعي، أيضًا، يسهم في تشكيل البنى الاجتماعية. وضمن جدلية العلاقة هذه، ستأخذ الأيديولوجيا معانيها المتعددة، سواء فيما قدّمه ماركس، أو لدى مفكرين آخرين قاربوا المفهوم من زواياه المختلفة.

إن شبكة ماركس المفاهيمية، تجعل من غير اليسير القبض على أي من المفاهيم التي يقدّمها من دون الوقوف على نقاط التقاطع التي تخلقها شبكته تلك. ومن هنا، فإن مفهوم ماركس عن طبيعة الأشياء والحرية على حد سواء، يمكن تلمّسهما من خلال مفهومه عن الاغتراب وغياب الحرية. وبطبيعة الحال، فإن مفهوم ماركس عن الاغتراب جاء ضمن اقتصاده السياسي، لتحليل اغتراب العامل عن إنتاجه[26]، في ظل الاقتصاد الرأسمالي القائم على العمل المأجور والقيمة التبادلية. ويحدد ماركس عدة أبعاد للاغتراب تترابط فيما بينها لتناظر في الوقت نفسه جوانب الطبيعة الإنسانية المختلفة.

أحد أبعاد الاغتراب هو اغتراب العامل عن منتجه، إذ إنه لا يملك ما ينتج. وإضافة إلى ذلك، فإن عمله ذاته فيه قدر من الاغتراب، إذ إن عمل العامل ليس موجّهًا إلى إشباع حاجته، بل يستخدم وسيلةً لذلك، بمعنى أن العمل هنا يُنظر إليه بوصفه سلعة تُشترى بالمال، ثم بالمال يشبع العامل احتياجاته من السلع الأخرى. هنا يصبح عمل العامل غريبًا عنه، وكذلك يغترب العامل عن غيره من العمال، فهو لم يعد يراهم ذواتًا جديرة بالتعامل التعاوني، بل يدخل معهم في حالة من التنافس. ولا يتوقف اغتراب العامل عند اغترابه عن منتجه أو عمله أو العمال الآخرين، إذ يصل إلى درجة الاغتراب عن ذاته،

(24) Marx, «The German Ideology,» p. 156.

(25) Marx, *Economic and Philosophic*, p. 105.

(26) Ibid., p. 79.

وذلك باستخدام نشاطات حياته وتفاعلاته التي تمثّل جوهر طبيعته لتصبح وسائل وجوده وبقائه[27]. هكذا، يذوب عالم المرء الذي يفترض أنه خلقه بنفسه. فضمن عالم آخذ بالتضاؤل، لا يعود العامل (وقد يصح أن يقال: الإنسان) قادرًا على التفكير في وجوده في الوجود. ليس هذا فحسب، بل يتباعد تدريجيًا عن كل ما يتعلق بحياته الروحية؛ وبهذا يكون الاغتراب معبرًا صريحًا عن غياب الحرية.

في مخطوطاته، يتناول ماركس المعطيات الاجتماعية من خلال مفهومه عن جوهر الأشياء والطبيعة البشرية. وهو يؤكد، على نحو قاطع، العلاقة بين جوهر الأشياء والوجود المادي لها. لكن المهم هنا، كيف يحلل ماركس تلك العلاقة، فهي إن اتخذت شكلها الطبيعي، فإن الإنسان، بوصفه كائنًا واعيًا، يُفترض أن تكون حياته موضوعًا له[28]، لكن الحالة التي وصل إليها بعمله المغترب انتهت بأن يكرس نشاطه الحياتي، المنبثق من جوهر وجوده وطبيعته، ليكون وسيلة لوجوده المادي فحسب.

ولكي تتضح التقاطعات بين الأبعاد المختلفة، يؤكد ماركس أن الاغتراب عن الطبيعة يفضي إلى اغتراب عن الآخرين؛ فطبيعة الإنسان واحدة، سواء مع ذاته أو مع الآخرين[29]. وهذا ما يعني أن كل بعد من أبعاد الاغتراب يتضمن الأبعاد الأخرى أو يفضي إليها، أي تتداخل دوائر الاغتراب بعضها في بعض، وهذا ما ينبغي إدراكه تمامًا لاسترداد العالم الحقيقي المختطف من الاغتراب، وللدقة، من العوامل المفضية إليه. وإن كان ماركس قد اعتبر أن الاغتراب نقيض طبيعة الإنسان وحريته، إلا أنه يبقى من الأهمية بمكان هنا، أنه رَدّ الاغتراب في مخطوطاته إلى علاقات الإنتاج - العمل، لا إلى الملكية الخاصة.

كذلك، من المهم أيضًا أن نلحظ مع ماركس أن الاغتراب لا ينجم عن قوى موضوعية خارج الفعل الإنساني[30]، بل إن قوى الهيمنة التي تُحدث الحالة الاغترابية وتمنع من تحقيق الحرية هي نتاج الاختلال في العلاقات الإنسانية، التي يردّها ماركس إلى علاقات العمل الرأسمالية.

وهنا، فإن مشاطرة ماركس نظرته إلى العمل المأجور وعلاقته بالاغتراب ستفضي إلى نتيجة مفادها أن الزيادة في الأجور فحسب، أو حتى ما يمكن اعتباره أجرًا أكثر إنصافًا كما يقترح بعض الاقتصاديين الليبراليين، لن يفضي إلى تجاوز حالة الاغتراب. فالعمل المأجور كيفما نظرنا إليه ليس إلا حرية الفرد في تفتيت ذاته والإمعان في اغترابها، تبعًا لآليات الإنتاج المفروضة عليه. لكن الحرية هنا تمارس دورًا إيهاميًّا، وكأن الفرد في اختياره عدد ساعات عمله، مثلًا، يحقق ما يحتاجه من حرية، لكن ذلك، في الواقع، لن ينتهي به إلا إلى حالة اغترابية، فتصحيح جزء من اختلالات العمل المأجور لا يعني تصحيحًا كليًا للعلاقات التي يفرضها[31].

(27) Ibid., pp. 71–76.

(28) Ibid., p. 76.

(29) Ibid., p. 80.

(30) Ibid., p. 73.

(31) Marx, *Grundrisse*, p. 123

يكرس ماركس جزءًا مهمًا من **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** لاستكشاف دور التبادل ورأس المال في حالة الاغتراب التي هي في جوهرها اغتراب عن الحرية كذلك. ومع ذلك، فإنه يتناول في **المخطوطات** أيضًا الارتباطات الأساسية بين الاغتراب والنظام المالي القائم. ومن الواضح أن كتابات ماركس المبكرة تلك انطلقت على نحو أساسي من الطبيعة الإنسانية، وعلاقتها بالنظام الاقتصادي.

ثالثًا: مفهوم الحرية في كتاب مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي

مثّل موضوعا الاغتراب وغياب الحرية، بالنسبة إلى ماركس، جزءًا من مشاغله الفلسفية الرئيسة، سواء في أعماله المبكرة أو المتأخرة. كما أن تحليلاته لرأس المال تبوح بالاختلال الذي تحدثه الآليات الاقتصادية في الطبيعة الإنسانية عمومًا. تقدّم المخطوطات الاقتصادية والفلسفية تشخيصًا مهمًا للطبيعة البشرية والاغتراب، اللذين يؤطران لديه مُشْكل غياب الحرية. في حين يمضي لاحقًا، وعبر **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** في استنطاق الآليات الاقتصادية الرأسمالية، وخاصة فائض القيمة وعلاقتها بالاغتراب. وذلك مع اختلاف طريقة تناوله قضية الاغتراب بين العملين، لكن ذلك قد لا يحمل على تغيير في اهتماماته، أو قطيعة في شبكته المفهومية، بمقدار ما يمكن اعتبار ذلك تنقلات محسوبة بين المفاهيم، وزوايا طرقها، بحسب غايات الطرح ونقاط تركيزه المتباينة في كل عمل من أعماله.

يعتبر ماركس أن الظروف الموضوعية للعمل، بوصفها إحدى لحظات النشاط الاجتماعي، تصبح أشدّ قوة واستقلالية مقابل العمل المكرس للمعيشة الذاتية. تأكيده هذا جاء للتمييز بين ما يعتبر تشيؤًا، وما يدخل في الاغتراب لديه؛ إذ تنتمي تلك الظروف الموضوعية المتغولة على الفرد إلى رأس المال، لا إليه هو. هنا تبدأ مفهمة ماركس للتشيؤ والاغتراب والتمييز بينهما.

يناقش ماركس التمييز بين المفهومين ضمن محورين، يتعلق الأول بالطبيعة الأنطولوجية للوجود الإنساني، والثاني بالظروف التاريخية التي شيّأت هذا الوجود وصولًا إلى اغترابه. هنا لا يمكن إغفال أن نقاش ماركس يرتبط بمفهومه عن الطبيعة الإنسانية التي لا تنفصل لديه عن جوهر الطبيعة والأشياء، وأن التغيير في تلك الطبيعة مردّه إلى أن الإنسان موجود في التاريخ لا خارجه. وبناءً عليه، يخضع للأشراط والسياقات المختلفة فيه. ومن ثَمَّ، فإن واحدة من أهم دعائم التمييز هنا تتعلق ببنية العمليات والنشاطات التي يقوم بها الإنسان، فتبادلية العلاقة والتأثير مع الطبيعة تفضي إلى التشيؤ، لا إلى الاغتراب.

وحالما أدخلنا عملية التشيؤ تلك في التاريخ، وفي النظام الرأسمالي، فلن تستمر بمضمونها السابق، إذ ستتحول إلى استلاب ينتهي باغتراب العامل والرأسمالي، لا بوصفها حالة شعورية مفترضة، بل بوصفها ظاهرة حقيقية، تتضمن ما يسميه تحويلًا وانقلابًا[32]. ويتم ذلك، من خلال علاقات البشر

(32) Ibid., p. 831.

بالعالم وبعضهم ببعض، والتي تتحول في النظام الرأسمالي إلى اختلال في طبيعة الأشياء، نظرًا إلى شروط الإنتاج المفروضة من النظام، على كل ما فيه[33].

المهم في مفهوم ماركس هنا، أنه ما دام تم تناول موضوع الاغتراب على أنه معطى في التاريخ، فإن المسألة تتجاوز حدود التعريف الأنطولوجي لوجودنا. بل تصبح المهمة الأشدّ إلحاحًا النبش عن وجودنا ضمن العلاقات التاريخية. وهذا ما يمكن تلمّسه من نقد ماركس للاقتصاديين البرجوازيين، الذين انتهوا في تحليلاتهم إلى تأبيد المرحلة الرأسمالية، وكأنها معطى أنطولوجي، ما حجب عنهم رؤية الرأسمالية، وما تمخّض عنها من اغتراب، بوصفهما جزءًا من التطور التاريخي لا خارجه.

يقدّم ماركس نقدًا صارمًا لتحليل آدم سميث للعمل، ووقت الفراغ، ولا سيما نزعته للفصل الحدي بينهما، إذ يعتبر سميث أن عمل الفرد ساعة، يعني، بالضرورة، تخلّيه عن ساعة من الفراغ والحرية والسعادة، هنا يقف ماركس على الضد من ذلك، فالإنسان، بطبيعته، يحتاج إلى العمل، بل إنه على استعداد لتنحية فراغه جانبًا من أجل ذلك[34].

ويتدرج نقد ماركس لسميث بطريقة تفصح عن معنى الحرية لدى ماركس، التي تتبلور على أنها فعل في التاريخ، ربما فقط من خلال وعي هذا الأخير على أساس فاعلية الإنسان فيه. فسميث، وفق ما يحلل ماركس، يطرح صيغته الاقتصادية، برؤية إستاتيكية للتاريخ، تكاد تطمس فاعلية الإنسان/ الفرد فيه، مقابل ما يمكن اعتباره حريات فردية. في المقابل، إن إدراك الإنسان دوره وفاعليته من خلال نشاطه الاجتماعي، وخاصة العمل، يعد لبنات مفهوم الحرية لدى ماركس.

لكن ماركس، في الوقت ذاته، ينفي أن يكون العمل المشكل للحرية، ذلك الذي يحدث في ظروف العبودية أو الرق أو العمل المأجور بطبيعة الحال. فهو يتحدث عما يعتبره عملًا جذابًا، يتيح للإنسان/ الفرد تحقيق ذاته، لا على أساس المتعة والتسلية، بل ذلك هو العمل «المتحرر»، الذي يتحقق فقط عندما يكون ذا طبيعة اجتماعية، وأن يحقق ذاته في المنتوج[35]. تدشن الخصائص التي يضفيها ماركس على العمل انفصاله الكامل عن خصائص العمل الرأسمالية التي يطرحها سميث. ففي الوقت الذي يربط سميث العمل نفسيًا بالمتعة أو الاستياء الذي قد يتضمنه، فإن ماركس يضفي أبعادًا جديدة؛ أولها علاقة العمل بالآخرين، وثانيها علاقة العامل بما ينتج وبقدراته[36]، وهو ما يجعل العمل إيجابيًا في البعد الأول، وإبداعيًا في بعده الثاني. وهنا نكاد نلمح ذلك الترابط بين خصائص العمل، وتصور ماركس عن الحرية.

(33) أنطوني جدنز، **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة: تحليل كتابات ماركس ودركهايم وماكس فيبر**، ترجمة أديب شيش (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، [د. ت.])، ص 47-55.

(34) Marx, *Grundrisse*, p. 611.

(35) Ibid., p. 612.

(36) Ibid., p. 614.

يرى ماركس أن مفكري الديمقراطية الليبرالية ينطلقون من أن الحرية الحقيقية تنجم عن التحرر السياسي. ويعتقد أن مردّ خطأ ادّعائهم هنا إلى اعتبار الاشتراكية تحقيقًا لقيم المجتمع البرجوازي، الذي مثّلته الثورة الفرنسية[37]. لكن ماركس لا ينكر أن الحريات الليبرالية تمثّل تقدّمًا في مسار الحرية، التي تنشدها المجتمعات، لكنه يميز بينها وبين ما يعتبره حريةً حقيقيةً، فضلًا عن أن الحريات الليبرالية ليست كافية. فصحيح أن القوانين تضمن للمرء الحق في القيام بأشياء معينة، ولكنه على أرض الواقع يفتقد القدرة على القيام بها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحرية، التي لا قيمة فعلية لها إن لم تتوافر القدرة، التي تتعكز على الثروة والقوة، على ممارستها.

وهنا يجوز التساؤل: إن كان الأفراد في الديمقراطية الليبرالية لا يتمتعون بالحرية الحقيقية ولا المساواة، فلماذا لا تحدث الثورة لديهم؟ وما الذي جعلهم يعتقدون أنهم أحرار ومتساوون فعليًا؟ يجيب ماركس عن ذلك بأن منظومة الحرية في الديمقراطيات الليبرالية خلطت بين حرية الإنسان، وتلك التي تخص حرية التبادل في السوق، ومن ثَمَّ، فإن إيهامية الحرية تلك، ليست على مستوى الأفراد فحسب، فالاشتراكيون الطوباويون (تلك الطوباوية تحول دون فهم العمليات التاريخية، ومن ثَمَّ تسقط في حبائل الفهم المثالي للمجتمع البرجوازي) يعتبرون أن التبادل إن تم وفق قواعد مناسبة، فمن شأنه أن يكون نظامًا جيدًا للحرية والمساواة، وأن ما تم من تشويه في التبادلية تلك مرده إلى رأس المال. وبناءً عليه، فإن الحرية في الديمقراطية الليبرالية ليست إلا أيديولوجيا مجردة، تتشابك بطبيعتها مع بنى الاقتصاد الرأسمالي وآلياته المختلفة، هذا أولًا.

ثانيًا، إن مسألة لماذا لم يعِ الأفراد في ظل تلكم النظم أنهم يفتقدون إلى الحرية؟ فينبغي وضعها في سياقها التاريخي، لمزيد من الفهم. يعتبر ماركس هنا أنه في الإمكان العودة إلى تتبّع أصل النموذج الديمقراطي الليبرالي من نهاية العبودية، وصولًا إلى ظهور العامل الحر[38]. فهذا العامل، بالطبع، سيبدو حرًا، لو قورن مثلًا بأقنان الأرض، لكن هل سيبقى كذلك عندما يتعلق الأمر بتطور أنظمة العمل وصولًا إلى العمل المأجور في النظام الرأسمالي؟ ولو نظرنا في أعمال ماركس برمّتها لوجدناه يحلل ذلك كاشفًا عن أن ما نعتبره عملًا حرًا لا يعدو كونه القدرة على العمل فحسب، التي تتجلى في حرية العامل في بيع نشاطه ومنتجاته، وصولًا إلى عزل نفسه واغترابها عن كل محيطها. وضمن النسق التحليلي نفسه لماركس، فإن المساواة، ضمن الديمقراطيات الليبرالية، ليست إلا الغطاء الذي يحول دون رؤية غياب المساواة المتأصلة في التبادل الرأسمالي.

ولمزيد من الضوء على كيفية اشتغال إيهامية الحرية والمساواة، لا بد من التعريج على بعض المفاهيم الأساسية التي يستخدمها ماركس في تحليله للاقتصاد الرأسمالي، والتي تتعالق فيما بينها، ومع كل من الطبيعة الإنسانية والاغتراب والحرية. فكما لاحظنا سابقًا، فإن **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** ينفذ إلى مفهوم الاغتراب. ورغم أن ماركس قد تناول المفهوم في أعمال سابقة له، فإنه هنا يضفي لغة

(37) Ibid., p. 248.

(38) Ibid., pp. 507–509.

الاقتصاد السياسي عليه، حيث نجد أن مفهوم الاغتراب هنا يدخل في معترك من المفاهيم الاقتصادية الصرف، نحو الإنتاج والمال والقيمة والسعر، التي تمكن ماركس من التملك النقدي لمجال أطروحته حول الاغتراب بما هو حالة تاريخية، لا أنطولوجية.

وفي سياق نقده للنظريات الاقتصادية الرأسمالية، يتساءل ماركس: هل يمكن للتغيرات في التبادل أن تُحدث ثورة في العلاقات الإنتاجية والتوزيعية؟ وقبل ذلك، هل يمكن أن يتم تعديل النظام التبادلي من دون تغيير العلاقات الاجتماعية والإنتاجية القائمة؟ قد لا تكون إجابات ماركس هنا على قدر من الاختصار، فهو يضع قُرّاءَه في خضمّ تحليلات مطولة ومتشابكة لمفاهيم نحو السلعة ووقت العمل، وقيمة التبادل والمال. لكنه يبدأ إجابته بفكرته الأساسية، قبل أن يحاجج في صحتها، إذ يعتبر أن إمكان تحقيق التغير غير ممكن ما بقيت علاقات الإنتاج، بما تحمله من تناقضات، قائمة. الأمر الذي يؤكده، أيضًا، من خلال نظرته إلى الاغتراب والعمل، إذ يعتبر أن بعض أشكال العمل المأجور قد تعدّل بعض الاختلالات في عمل مأجور آخر، لكن أي تعديلات هنا لا يمكن لها أن تبلغ مستوى إزالة علاقة الاستغلال التي تتعلق بالعمل المأجور ذاته(39).

ويستمر ماركس في التعبير عن الفكرة ذاتها؛ أي ضرورة اجتثاث البنية القائمة من خلال مزيد من الأمثلة حول آليات النظام الرأسمالي المختلفة، حيث ينتقل إلى القيمة التبادلية، التي يعزو ماركس أزمات الأسعار إليها(40)، معتبرًا أنها، هي الأخرى، حصيلة المعالجة السطحية للاقتصاديين الرأسماليين لمعنى القيمة ومتضمناتها المختلفة، ولا سيما قيمة العمل.

وفي إطار نقده للاقتصاد الرأسمالي، يطور ماركس مفهومه عن قيمة التبادل، ومفاده أن السلع، على نحو طبيعي، ليست خاضعة للمبادلة، كونها تختلف في طبيعتها والاحتياجات التي تسدها، وكذلك لا يمكن مبادلة سلعة بذاتها. ووفقًا لذلك، لا بد من وجود أساس للمقارنة، أي التعبير عن السلع بقيم للتبادل، يقارن بعضها ببعضها الآخر. هنا يبحث ماركس عما قد يكون مشتركًا بين سلعة وأخرى، بغرض اشتقاق وحدة المقارنة (والتقييم) تلك، هنا يجد ضالته بوقت العمل ونوعيته(41). ونعود إلى تأكيد أن مفهوم الاغتراب، في علاقته بالحرية، الذي سكّه ماركس وموْضَعه في الاقتصاد السياسي، يتقاطع مع كل مفهوم اقتصادي يتناوله ماركس، كون الاغتراب يتم من خلال المشاركة في كل النشاطات الاقتصادية التي يناقشها هنا. وبالعودة إلى تحديد قيمة التبادل، يسهب ماركس في شرح موجبات تجسيد قيمة التبادل المجردة ذهنيًا، إلى قيمة مادية مجسدة في التبادل الواقعي، وصولًا إلى المال بوصفه وحدة فعلية للتبادل.

لكنه لا يكف عن معالجة مختلف الإشكالات المتأصلة في طبيعة الاقتصاد الرأسمالي، أو حتى تلك التي يمكن أن تثيرها مفهمته للاقتصاد السياسي عمومًا. لذا فإن وصوله إلى اعتبار المال وحدة فعلية

(39) Ibid., p. 123.

(40) Ibid., p. 134.

(41) Ibid., pp. 142–143.

للتبادل، لن يمر لديه من دون أشكلة جديدة، قوامها التناقضات في النظام المالي والعلاقات التي ينسجها. إذ يعتبر أن هناك وجودًا للسلعة بوصفها منتجًا وقيمةً للتبادل، يحمل في طياته علاقة تناقضية. وهذا ما يقود بالضرورة إلى العلاقة الثانية التي تحول دون حدوث التكافؤ التبادلي، بمعنى الفرق بين قيمة السلعة المالية شراءً وبيعًا[42]، فضلًا عن نمط التبادل الصرفي الذي يتم من دون سلع، والذي عمليًا ينتهي بالمال نفسه ليكون سلعة، إضافة إلى كونه يمثّل قيمة التبادل للسلع الأخرى[43]. وبعيدًا عن الخوض في تفاصيل الاقتصاد السياسي لماركس، فإن المهم أن القيمة التبادلية تنتهي لديه، لتكون تعبيرًا اجتماعيًا للسلعة، كونها نتاج العمل. فالحاجة إلى التبادل توازي، بالضرورة، التزايد في الإنتاج الذي يمكن رصد أحد أهم تعابيره في تقسيم العمل.

يعتبر ماركس العمل المغترب علاقةً اجتماعية، فارتباط الأفراد في مجتمع لا يتم دائمًا على نحو مباشر، فقيمة التبادل تقفز هنا لتصبح أحد أشكال الروابط بين الأفراد في المجتمعات الرأسمالية؛ فطبيعة أي نشاط في تلك المجتمعات، ولا سيما الإنتاجية منها، لا تفضي إلى اغتراب بين الأفراد أنفسهم، بل بحكم علاقات الهيمنة السائدة بينهم. وعلى هذا النحو، يمكن أن نفهم تلك السلسلة من التحويلات والتجسيدات للعلاقات الاقتصادية، التي تمثّل شرطًا لوجود الإنسان في التاريخ، وهي بلغة بسيطة تبادل بين العمالة والمال والسلع المطلوبة لتلبية الاحتياجات. وما نلحظه في هذه السلسلة أن العلاقة الاجتماعية انتهت لتكون علاقة بين أشياء ثلاثة: عمالة، مال، سلعة.

ضمن هذه التحويلات، نستطيع فهم اعتبارات ماركس أن أي تعديلات في النظام الاقتصادي القائم لن تمثّل تغييرًا جوهريًا في علاقات الإنتاج والعلاقات الاجتماعية المتمخضة عنها، ومفتاح تلك الاعتبارات هو «المال». فالمال يمثل تجسيدًا للروابط الاجتماعية، الأمر الذي يظهر بجلاء في اعتبار المال ضمانًا موضوعيًا للعلاقات بين الناس. وبناءً عليه، فإن هذه الأخيرة (علاقات الناس) ثوت في الرابطة الموضوعية (المال) تلك، وهو ما يعبّر عنه ماركس بالقول: «المال هو القدرة المغتربة للبشر»[44]. المهم هنا أن ماركس في كل تحليلاته، يلتفت إلى تاريخية تلك الرابطة الموضوعية، كما بلورها تطور المجتمع البرجوازي في ظل الرأسمالية.

الآن وبعد إطلالة سريعة على نقد ماركس للاقتصاد الرأسمالي، يمكن العودة إلى مسألة رئيسة أثيرت فيما قبل، وهي كيف تنشأ إيهامية الحرية والمساواة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية؟ من الواضح، بحسب التحليل السابق، أن علاقات التبادل حتى في أبسط مستوياتها تنسج خيوط الوهم تلك، وتنظمها تباعًا. فالأفراد في علاقاتهم التبادلية متساوون بمعنيين: بقدرتهم على التبادل (أي كمبادلين لا في جوهر طبيعتهم وعلاقة بعضهم ببعض) من جهة، وكذلك في الأشياء التي تخضع لتبادلاتهم من جهة أخرى[45]، هذا يضاف إلى أن كل تلك التبادلات تمارس بحرية من دون إكراه.

---

(42) Ibid., p. 147.

(43) Ibid., p. 151.

(44) Marx, *Economic and Philosophic*, p. 138.

(45) Marx, *Grundrisse*, p. 241.

وهذه جميعها تمثِّل أساس ما يسمى حرية السوق التي يتم دمجها بالحريات الديمقراطية، لمزيد من ترسيخ الوهم. وبناء على هذا، يعتبر ماركس أن المجتمع البرجوازي الحالي في سياساته الاقتصادية لا يبارح السطح، في حين أن العمليات الفعلية تقر بعيدًا لتختفي فيها الحرية والمساواة الظاهرتان(46).

وهنا، من السهل أن نلتقط أن ماركس يتحدث عن التقسيم الطبقي الذي تم تجاوزه في النمط التبادلي الرأسمالي، بل أكثر من ذلك؛ فما يعتبر عملًا حرًا ليس إلا تسليعًا للعامل، الذي يصبح هو ذاته قيمة تبادلية، وأجره مقابل حصوله على المال، فاحتياجاته لاحقًا. ومن جهة أخرى، إن افتراض المساواة يتجاوز طبيعة رأس المال الذي يتعارض جوهريًا مع العمل، الأمر الذي يترجم بأبسط المستويات في اختلال التبادل بين الرأسمالي والعامل.

يصوغ ماركس نتيجة ذلك كله، بقوله إن الحرية والاستقلالية هي للمال لا للإنسان في الرأسمالية(47). لكن حتى ما يمكن اعتباره حرية للمال هو نتاج علاقة مختلة البنية التي تتضمن فائض القيمة التي يحصل عليها الرأسمالي، من الفرق بين العمل والعائد على العمل. فالرأسمالي يدفع للعامل الأجر الذي يبقيه عاملًا فقط. أما الصياغة المعاكسة لتكون الاغتراب هنا، فقوامها أمران؛ كل فائض عمل (عن العائد عليه)، إضافة إلى بيع العامل عمله بقيمة محددة مسبقًا. وبناءً عليه، فإن قوة العمل وإبداعه ينصرفان إلى الرأسمالي، لا إلى العامل نفسه، ويعبّر ماركس عن ذلك بالقول إن كل تقدّم في الحضارة، أو بكلمات أخرى، في قوى الإنتاج الاجتماعي، لا يضيف إلى العامل بل إلى رأس المال، ومن هنا، فهو يعظم القوة المسيطرة، ويزيد من القوة الإنتاجية لرأس المال.

هنا، يقودنا ماركس إلى استنتاج مفاده أن تزايد القوة الإنتاجية في النظام الرأسمالي ليس موجهًا، على نحو أساسي، إلى تحقيق الاحتياجات البشرية، بل موجه إلى مراكمة رأس المال. ومن ثَمَّ، فإن ما يتحقق هنا، بالفعل، ليس وجود الإنسان، الذي ستسحقه فواعل الاغتراب، وإن حقق ظاهريًا مستوى معيشيًا أفضل، بل سيصبّ التحقق في صالح رأس المال. مع ضرورة الانتباه هنا إلى ملاحظة ماركس حول نزعة الرسملة العالمية، التي تتجه نحو امتصاص أعلى قدر من الفوائض، عبر تحقيق أعلى ربح بعمالة أقل أجرًا(48).

رابعًا: العودة إلى جوهر الأشياء: مقاربة ماركس فينومينولوجيًا

بالنسبة إلى ماركس، إن رأس المال ومجمل العلاقات التي تدور في فلكه هي علاقات اجتماعية في جوهرها، لكن الرأسمالية تتعمد إخفاء ذلك لترويج «أيديولوجيا» الحرية والمساواة من جهة، ولتقديم أي أوضاع تواجه البروليتاريا، بأنها طبيعية لا نتاج الممارسات الإنسانية والاختلال في توزيع القوة والثروة، بما معناه الحيلولة دون تشكّل وعي بالظلم والاستغلال ضمن النظام القائم. لكن المهم هنا

(46) Ibid., p. 247.
(47) Ibid., p. 345.
(48) Ibid., p. 398

أن وعي اجتماعية تلك العلاقات الاقتصادية هو أساس وضعها في التاريخ، لا أكثر ولا أقل، بمعنى إخراجها مما يمكن أن يجعلها حتميات أو قوانين طبيعية لا يمكن تغييرها أو مواجهتها. وبناءً عليه، فإن الحرية المتوهمة التي تروّجها الرأسمالية، يمكن أن تتبدد لصالح مفهوم آخر عن الحرية، يتطلب شروطًا تاريخية مغايرة.

ورغم كل النقد المكثف الذي وجّهه ماركس إلى الرأسمالية والمجتمع البرجوازي، فإنه لم ينتهِ إلى حكم قيمي بأن الرأسمالية شريرة أو ظالمة، ولم يكن ذلك مبتغاه، بل على العكس تمامًا، فقد اعتبر الرأسمالية واقعًا تاريخيًا طبيعيًا وضروريًا لتحقيق الحرية «الحقيقية»، وذلك مشروط بتطور الإنتاج الرأسمالي ذاته لمستوى تصل فيه القوى الإنتاجية إلى التحكم في الطبيعة، الوضع الذي يصل فيه الإنسان إلى ما يمكن اعتباره تحررًا من الندرة، والذي يمكن اعتباره شرطًا مسبقًا لحرية الإنسان الحقيقية. وذلك باعتبار أن مثل هذا التحرر سيحرر الناس من العمل لتلبية احتياجاتهم الأساسية فحسب، إلى إتاحة المجال لهم للانخراط في نشاطات واعية حرة لتحقيق الذات، وذلك كله لم يكن متاحًا من دون المرور بحقبة الإنتاج والتراكم الرأسمالي. في الحصيلة، إن تطور الرأسمالية وتعمق أزماتها وتناقضاتها، سينتهي، بالضرورة، إلى تجاوزها ثوريًا[49]. إن استرداد الإنسان للحرية «الحقيقية»[50]، يتطلب عبور الممر الإجباري للرأسمالية، وصولًا إلى الثورة عليها، بما يعيد ترتيب علاقات العمل والإنتاج والقوة والسلطة، وفق ما يحرر الإنسان من تبعيته لحاجاته الأساسية أولًا، ومن خضوعه لعلاقات الاقتصاد - السلطة ثانيًا، بما يوجه نشاطه نحو الخلق والإبداع.

لكن الشروط التاريخية التي يتصورها ماركس لثورة عالمية تطيح بالرأسمالية وتستعيد حرية الإنسان لم تتحقق، وقد لا تكون متاحة لعوامل عدة، ربما أهمها أن الرأسمالية طورت من دينامياتها الداخلية للحيلولة دون انفجار تناقضاتها الداخلية، وهذا ما يجعل جزءًا من تحليل ماركس في حاجة إلى مراجعة نقدية، تحيله إلى معاصر للتغييرات والمعطيات التاريخية. لكن السؤال هنا، هل ترك ماركس ما يمكن العودة إليه لإعادة تأويله والاستفادة منه؟

بالعودة إلى ماركس نفسه، فإن جزءًا من تحليله للتجربة الإنسانية يقف على لبنتَي الطبيعة الإنسانية (جوهر الأشياء) والاغتراب، اللتين غرسهما في التاريخ. ولنا هنا أن نستدعي فينومينولوجيا ميرلوبونتي[51]، التي أسسها على فكرة العودة إلى الأشياء ذاتها، إذ اعتبر أن الظواهر الإنسانية ممكنة فقط، كون الإنسان ليس شيئًا أو حيوانًا، فهو، أي الإنسان، يمتلك القدرة على الانخراط في عالم

(49) كارل ماركس وفريدريك إنجلز، **البيان الشيوعي: في أول ترجمة غير مزورة**، ترجمة عفيف الأخضر (كولونيا: منشورات الجمل، 2014)، ص 100.

(50) المرجع نفسه، ص 129.

(51) يركز ميرلوبونتي في فينومينولوجيته على كسر التقابلية التناقضية بين الفلسفتين المثالية والمادية، الأولى التي تهتم بالكائن والحقيقة ولا تنفذ إلى العالم من خلال تأملاتها، والثانية التي تركز على العالم، من دون أن تولي الكائن وحقيقته الاهتمام اللازم. وبناءً عليه، يقترح بديله الذي يتحرك بين حدَّي الحقيقة والعالم، والذات والموضوع من دون الانحياز إلى أحدهما، انظر: موريس ميرلوبونتي، **المرئي واللامرئي**، ترجمة سعاد محمد خضر، مراجعة نيقولا داغر (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1987)، ص 50-51.

الأشياء والآخرين، وبهذا يستمد وجوده المميز(52). وربما كان مفهوم الاغتراب مفتاحيًا بهذا الصدد، باعتباره انصرف غائيًا لاسترداد الطبيعة الإنسانية(53). وقد لاحظنا كيف جهد ماركس لتحليل الاغتراب واستزراعه في الاقتصاد السياسي، في سعيه لنقد المجتمع البرجوازي، والرأسمالية عمومًا، لكي يؤكد أن تحليله ليس مستمدًا من تصورات طوباوية، بل من واقع تاريخي متعين.

ومن هنا، لا ينكر ماركس تغرض تحليله وغائيته، لكن المهم أن تنقى تلك الغائية من الانغلاق على ذاتها، بمعنى بقائها ضمن عصر ماركس، فهي بدرجة أساسية مستقاة من التحليل العلائقي للبشر وسياقاتهم، وإن ركّز ماركس على البشر والإنتاج(54). هذه العلائقية تمثّل، بدرجة ما، دعامة أي حوار لعصرنة فكر ماركس، وجعله قادرًا على صياغة أسئلتنا بطريقة صحيحة، إن لم نستطع استمداد بعض الإجابات عن واقعنا منها.

ومرة أخرى مع ميرلوبونتي الذي يحاور «ماركسية» ماركس بإعادة موضعة الإنسان ليصبح جزءًا واعيًا من حركة الزمن/ التاريخ(55). هنا، تكتسي المفاهيم حلةً جديدة، يحضر فيها الإنسان في تفاعلاته الذاتية ومع الآخرين، بطريقة تفصح المفاهيم فيها عن ذاتها بأكثر من طريقة. وضمن هذا النسق، لا تصبح الحرية سوى معرفة كيف يدرك المرء وجوده ونشاطاته وتعالقاته الخارجية بالعالم والأشياء والمؤسسات. وفي الحصيلة، يمكن اعتبار الحرية عملية تدرجية لحيازة المرء لنفسه.

لكن كيف يمكن فهم التنافذ بين ما قدّمه ماركس حول الطبيعة الإنسانية «في التاريخ»، وتنضيد ميرلوبونتي للحرية ضمن نسقه الفينومينولوجي؟ بتتبّع ماركس، نقف عند مسألة الوعي الطبقي التي تمثّل شرطًا مسبقًا للتغيير، لكنه لم يقل كثيرًا عن كيفية تبلور هذا الوعي، وهل لهذا الوعي علاقة بهوية طبقية، بمعنى أن إدراك العامل لذاته كبروليتاريا يمثّل الحاضن لوعيه البروليتاري. هنا تسعفنا مقاربة ميرلوبونتي، إذ يعتبر أنه من غير الكافي أن يدرك العامل أو البرجوازي، على حد سواء، أنهما كذلك، بل المهم أن تتشكل هويتهما بما هما عليه، من خلال مشروع وجودي ضمني يتعلق برؤيتنا للعالم وعلاقتنا بالآخرين فيه(56).

يبدو أن واحدة من القضايا التي تنقص تحليل ماركس للطبيعة الإنسانية أنه لم يأخذ في الحسبان مختلف التعقيدات التي تكتنف وجوده في العالم، وخاصة ما يتعلق بالوعي الإنساني. وهنا نستعيد المثال نفسه؛ فأن يعي العامل بنفسه أنه عامل، أو أن يدرك علاقته ودوره في المشروع الثوري، ليست مسألة اختيار واعٍ صرف، ولا هي أيضًا مسألة سببية أو ميكانيكية. فما عساها أن تكون؟ يجيب

(52) Maurice *Merleau–Ponty, Sense and Non–Sense*, Hubert L. Dreyfus & Patricia Allen (trans.), (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964), p. 128.

(53) جدنز، ص 47–55.

(54) Merleau–Ponty, p. 129.

(55) ميرلوبونتي، ص 83.

(56) Maurice *Merleau–Ponty, Phenomenology of Perception*, Colin Smith (trans.), 2nd ed. (New York: Routledge, 2002), p. 520.

ميرلوبونتي بأن ذلك نتاج عمليات جزيئية، تنضج من خلال الوجود ضمن الأشياء، قبل أن تعبّر عن نفسها في الوعي وتتعالق بالأهداف الموضوعية[57]. بمعنى أن تتم بلورة ما هو كامن في الوجود، قبل أن يظهر على أنه وعي، أو فعل في الواقع.

وهنا، ينبغي التساؤل عما يحيل الوعي الكامن ذاك إلى وعي تاريخي، وما الذي يدفع الفرد إلى إدراك ذاته ضمن طبقة أو مشروع يحمله. ربما الإجابة عن ذلك هي في فهم اجتماعية الإنسان بوصفها جزءًا من وجوده لا بوصفها علاقة مفروضة عليه، فالفرد في المجتمع ليس شيئًا في صندوق[58]، بل هما، أي الفرد ومجتمعه، متواشجان في وجودهما وعلاقاتهما، أي لا يمكن اعتبار الفرد جزءًا من المجتمع لمجرد وجوده فيه، بل بما هو عليه فيه.

إن الدخول في عالم «الفرد» هو رحلة في حياته الاجتماعية والتاريخية والثقافية وتجاربه فيها، الأمر الذي يستدعي مفهوم ميرلوبونتي عن «الوضع»[59] الذي يتعالق مع مفهوم ماركس عن الوجود الإنساني الحسي، والذي أسّس عليه ماركس نقده لنزعة الفصل بين الطبيعة والتاريخ من جهة، وبينهما معًا، والإنسان من جهة أخرى؛ فوجود الإنسان في الطبيعة والتاريخ كان ملازمًا لوجوده، ولكن بأشكال مختلفة في كل عصر[60].

ولذلك نظر ماركس إلى البين-ذاتية على أنها أساس للتاريخ، الذي تحقق عبر الإنتاج البشري، ومن دون ذلك لما كان ممكنًا لماركس استدعاء كل تحليلاته الاقتصادية. المهم هنا تلك الفرادة التي تميز بها تحليل ماركس، الذي لم يتعامل مع المادة والوعي منفصلين، بل جهد لتأكيد جدلية العلاقة بينهما. وهو ما يفضي إلى فهم العالم «الحسي» في علاقته بالنشاطات الحسية للأفراد الذين يشكلونه. وهو ما أكده أيضًا ميرلوبونتي، أي عدم إمكان اختزال جوهر الإنسان بالوعي، بما يجتثه من وجوده الفعال المتمثل بعلاقته بالأشياء[61].

والآن، هل يمكن رصف تعريف محدد للحرية عند ماركس؟ يجيب ميرلوبونتي بأن مفهوم ماركس للحرية لا ينفصل عن تحديده للوجود الإنساني، الذي هو وجود لم يعانِ أو يحس من هو، وبلغة فينومينولوجية، منغمس في العالم، هو ذلك الوجود المرتبط بالوضع الطبيعي والاجتماعي، لكنه مفتوح في الوقت ذاته على نشاطات الإنسان المتجه إلى الاستقلالية والحرية[62]. وذلك، بالضبط، ما يحيل الضرورة إلى حرية. إن الاستناد إلى الماركسية الفينومينولوجية هنا، يخدم بطريقة ما تفسير أن يكون الإنسان علائقيًا، أي ارتباط الإنسان بالعالم، في الوقت ذاته الذي يبحث فيه عن حريته فيه. ومع ذلك، لا يبدو أن المفهوم، الذي يقدّمه ماركس على درجة من الوضوح، لكن أهم ما فيه أنه يحمل

(57) Ibid., p. 518.

(58) Merleau–Ponty, *Sense and Non–Sense*, p. 129.

(59) Ibid., p. 134

(60) Marx, «The German Ideology,» p. 170.

(61) Ibid., p. 130.

(62) Merleau–Ponty, *Sense and Non–Sense*, p. 134.

مضامين تتجه إلى تغيير علاقات السيطرة السائدة، التي لا يمكن معها أن تكون الحرية، وضمن أي تعريف، فعلية.

خاتمة

من الواضح أن مفهمة ماركس للحرية تختلف عن التقليد الليبرالي الذي ينطلق من الفرد، فالحرية بحسب ماركس لا يمكن أن تنفصل عن العلاقات والنشاط البشري، كما يتجليان في الممارسة التاريخية الحقيقية، بدلًا من اشتقاق مفهوم الحرية انطلاقًا من تصور تجريدي لكائن بشري معزول، أو محض وجود فردي، يصطلح عليه اسم الفرد. فبالنسبة إلى ماركس، فإن الوعي والوعي الذاتي ليسا إلا نتيجة نشاط اجتماعي.

وبناءً عليه، وجّه ماركس نقده إلى نظريات العقد الاجتماعي، التي تحاول تفسير دخول الكائن/ الفرد في العلاقات الاجتماعية التي أسّست لتكوين المجتمعات، فبالنسبة إلى ماركس فإن تلك التفسيرات تتضمن قدرًا من التضليل، بتصويرها لحرية فردية ممعنة في التجريد، بل تكاد تحمل مضامين التنافس والصراع، على نحو لا انفصام في عراه عن وجودها ذاته، وكأن حرية الآخر/ الآخرين في حالة من تعدي بعضها على بعض.

ومن هنا، إن نظريات العقد الاجتماعي أسست لما يعتبره حريات مجردة، اشتقت في الأصل من كائن إنساني، على قدر عالٍ من التجريد (بانفصاله عن كل من الآخرين وحتى الطبيعة)، الذي يتخارج عن السياق الواقعي للوجود الإنساني، الذي هو في طبيعته اجتماعي، يحمل أنساقًا ثقافية، ضمن معطيات تاريخية معينة. وبناء عليه، فإن هذه الحرية وفق التقاليد الليبرالية تقدّم تصورًا إستاتيكيًا للحرية، تنزع عنها ديناميات التفاعل الاجتماعي التي هي أساس الوجود الإنساني.

ولتأسيس انفصاله عن التقليد الليبرالي لمفهوم الحرية، يعود إلى نقطة البدء ذاتها المتعلقة بطبيعة الوجود الإنساني التي تتحدد من خلال تفاعلٍ اجتماعي واعٍ في ظروف وأشراط تاريخية محددة. وفي هذا الإطار تتعين حرية الإنسان، من دون إغفال ما قد يعترضها من تحديات، هي ذاتها نتاج تفاعلاته كالاغتراب، الناجم في المقام الأول عن علاقات الإنتاج السائدة، والذي يتجلى، أي الاغتراب، بنوع من تكرار الذات نشاطًا ووعيًا، أي يسقط الإنسان وفق ذلك في شرك أعدّه بنفسه. من هذه النقطة الأخيرة تحديدًا، يبدأ مفهوم ماركس حول الحرية بالتبلور، وكأنه يريد القول إن الحرية لا تنفصل عما يعتبره نضالًا للانعتاق والتحرر من ذلك الشَرَك، المذكور آنفًا، الذي يمثّل قيدًا على الخلق والإبداع. فالحرية ليست وفق ما يراه ماركس معطى جاهزًا، أو مقولةً جاهزة، بل هي صيرورة تتشكّل داخل المجتمع لا خارجه.

References المراجع

العربية

باتلر، إيمون. **آدم سميث: مقدمة موجزة**. ترجمة علي الحارس. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014.

جدنز، أنطوني. **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة: تحليل كتابات ماركس ودركهايم وماكس فيبر**. ترجمة أديب شيش. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، [د. ت.].

سكيربك، غنار ونلز غيلجي. **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**. ترجمة حيدر حاج عيسى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2001.

لوك، جون. **الحكومة المدنية**. ترجمة محمود شوقي الكيال. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [د. ت.].

ماركس، كارل. **حول المسألة اليهودية**. ترجمة نائلة الصالحي. كولونيا: منشوارت الجمل، 2003.

ماركس، كارل وفريدريك إنجلز. **البيان الشيوعي: في أول ترجمة غير مزورة**. ترجمة عفيف الأخضر. كولونيا: منشورات الجمل، 2014.

مجاهد، حورية توفيق. **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده**. ط 6. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2013.

ميرلوبونتي، موريس. **المرئي واللامرئي**. ترجمة سعاد محمد خضر. مراجعة نيقولا داغر. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1987.

هوبز، توماس. **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**. ترجمة دنيا حرب وبشرى صعب. مراجعة وتقديم رضوان السيد. بيروت: دار الفارابي، 2011.

الأجنبية

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Marx, Karl. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Martin Milligan (trans.). Amherst, MA; New York: Prometheus Books, 1988.

________. *Grundrisse: Foundations of The Critique of Political Economy*. Martin Nicolaus (trans.). New York: Penguin Books, 1993.

Merleau–Ponty, Maurice. *Sense and Non–Sense*. Hubert L. Dreyfus & Patricia Allen (trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964.

________. *Phenomenology of Perception*. Colin Smith (trans.). 2nd ed. New York: Routledge, 2002.

Pettit, Philip. «Liberty and Leviathan.» Politics, Philosophy & Economics. vol. 4, no. 1 (2005).

Tucker, Robert C. (ed.). *The Marx–Engels Reader*. New York: W.W. Norton & Company, 1978.

لؤي علي خليل | Luai Ali Khalil*

النسقان المدني والريفي في السرد الروائي (دراسة في تحيّزات الصورة)

Civil and Rural Contexts in Fictional Narratives (Study of Biases in Imagery/Portrayal)

ملخص: لعل من البديهي القول بوجود نوع من الاشتباك بين الريف والمدينة في أي تجلٍّ يتجليان فيه، ولعل من البديهي القول أيضًا إن الأدبيات الإنسانية التراثية والمعاصرة شهدت تدوينًا لمثل هذا النوع من الاشتباك، غير أن الذي تشير إليه هذه الدراسة يتعلق باشتباك من نوع آخر؛ اشتباك نسقي كلّي سببه دخول سلطة قهرية، مُمَثَّلة في حزب البعث السوري الحاكم، كان لها دور كبير في خلط الأوراق، وتأجيج الصراع النسقي بين الريف والمدينة، بسبب تبنيها لأحدهما في مواجهة الآخر، فدفعت (الجارَين/ بالحيز) إلى عنف اجتماعي وسردي مضمر ومعلن. تحاول هذه الدراسة الكشف عن تجليات هذا الاشتباك بين الريف والمدينة، لا بعدِّهما جارَين في المكان، بل بعدِّهما نسقين ثقافيين يحركان السرد، ويحددان حركة الشخوص ومسارها، ولا سيما في الروايات السورية التي ظهرت بُعيد انطلاق الثورة السورية عام 2011.

كلمات مفتاحية: النسق الثقافي، النسق الريفي، النسق المدني، الرواية، السلطة، التحيز الدلالي المسند والمسند إليه، التعبير الكنائي والاستعاري.

Abstract: Perhaps it is stating the obvious to say that there is a kind of clash between the rural and the urban and that contemporary and historical literature has been witness to such conflict. However, this study refers to a different kind of clash, caused by the entry of the authoritarianism represented by the ruling Baath Party of Syria. This played a huge role in inflaming the urban-rural conflict as it pitted one against the other, driving these neighbours to explicit social violence. This study demonstrates the manifestations of this urban-rural clash, not as two neighbours, but as two cultural contexts that move the narrative, and identify the movement of characters and its course, especially in the Syrian novels that emerged after the onset of the Syrian revolution in 2011.

Keywords: Culture, Rural, Urban, Novel, Power, Semantic Bias, Allegory and Metaphor.

* أستاذ مشارك بجامعة قطر، متخصص في الأدب الأندلسي والمغربي.

Associate Professor at the University of Qatar, specializing in Andalusian and Moroccan literature.

مقدمة

تقوم هذه الدراسة على عدد من الروايات التي كُتبت بُعيد انطلاق الثورة السورية (عام 2011)، وظهر في نسيجها الحكائيّ حضور دالّ، مقصود أو غير مقصود، لتحيّزات دلالية تتعلق بالسلطة، وتقيم تحيزاتها تلك بناءً على مواقف تعكس في بنيتها العميقة اشتباكًا بين الريف والمدينة، لا بصفتهما مكوّنين جغرافيين، ولا بصفتهما مساحتين مكانيتين مجردتين، بل بصفتهما نسقين ثقافيين أساسيين يسيطران على مجمل حركة المحكي الروائي، ويحددان مسار شخصياته وردود أفعالها.

والمقصود بالنسق «المدني» أو «الريفي» هو الثقافة السائدة للجماعة في الحيّز الذي يشغله النسق؛ من حيث شبكة العلاقات المعقدة التي تحيا بها، وآليات تفكيرها، ومرجعياتها، ومعاييرها، وبدهياتها المسلكية، وقيمها التي تحتكم إليها، وطريقة حياتها اليومية.

فبموجب هذه الثقافة تتشكل حدود الحيز المكاني للريف والمدينة وتتغير؛ ذلك أن حدود كلا النسقين ذات طبيعة مرنة، تنوس بين الثبات والحركة، لا يحرّكها تمدُّد المكان، أو انكماشه، أو تحوّله، بقدر ما يحركها تحوّل النسق؛ فما يكون ريفًا قد يتحول إلى مدينة، إذا تغير النسق الثقافي لجماعة المكان بصرف النظر عن أسباب هذا التغير التي قد ترتبط بالتحول العمراني أو التغير السكاني أو ما سوى ذلك من أسباب، كما يحدث حين تتطور القرى التي تقع في أطراف المدن، وتسري فيها الثقافة المدنية؛ إيذانًا باستعدادها للدخول ضمن النسق المدني، عندما تحين الفرصة وتبحث المدينة عن مساحات جغرافية تتمدد من خلالها، فتقوم بضم أطرافٍ كانت تابعة للنسق الريفي من قبل[1].

وليس المقصود بالتحيّز الدلالي الميل غير العادل إلى جهةٍ ضد جهة أخرى؛ إذ لا يتعلق الأمر بأيّ حكمٍ قيميٍّ له علاقة بالميزان القضائي أو الاجتماعي، أو أي نوع من أنواع الموازين، إنما المقصود الدلالات المباشرة وغير المباشرة التي يستبطنها الاستعمال اللغوي، والتي تعبر عن موقفٍ ثقافيٍّ لمُستعمِلها؛ فهناك دائمًا «مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها»[2]. قد تتحول هذه القيم أو المواقف المستترة إلى نماذج كامنة تُهيّئ مستعملها إلى تبني أفكار دون أخرى؛ لِعِلّةِ ارتباطها بتلك النماذج الكامنة، فـ «التحيّز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها، الذي لا يسجل تفاصيل الواقع كالآلة الصمّاء بأمانة ودون اختيار أو إبداع»[3]، أو دون موقف.

(1) كما حصل حين ضُمت قرية الصالحية إلى مدينة دمشق، «فانتقلت السلطات الإجرائية الحكومية إلى وجوه الأحياء ومختاريها دفعًا للشرور وحمل الناس على احترام الحقوق ... فكل حي يسهر على راحة أفراده هيأةٌ [كذا وردت] من وجوهه وأعيانه، وهم بمثابة المجلس الإداري والقضائي والتنفيذي وحماة الحقوق بالنسبة لأفراد حيهم»، انظر: أحمد حلمي العلاف، **دمشق في مطلع القرن العشرين** (دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 42-43.

(2) عبد الوهاب المسيري، «فقه التحيز»، في: عبد الوهاب المسيري (محرر)، **إشكالية التحيز - رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، سلسلة المنهجية الإسلامية (9)، (الولايات المتحدة الأميركية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، ص 5.

(3) المرجع نفسه، ص 19.

ليست اللغة بمنأًى عن تلك التحيّزات، فالدال، بالمعنى اللغوي، ليس مطابقًا للمدلول مطابقةً تامةً، وليس مرآةً له، فبين الاثنين مسافة تصنعها الرؤية والسياق والمقام والمرجعيات، وقد يثبّتها التداول أو يخلخلها؛ ومكمن التحيّز مركون في تلك المسافة القائمة بين الدال والمدلول؛ ذلك أن العلاقة بينهما مشوبة دائمًا برؤية المستعمِل ومواقفه الفكرية والعاطفية والاجتماعية، وغير ذلك من مواقف قد تؤثر في العلاقة بينهما. ولعل هذا ما يجعل «مزاوجة الدال والمدلول اختيارٌ واجتهادٌ وتحيز»[4].

جعلت الدراسة مدار تطبيقاتها على المواضع التصويرية (المشهد/ الصورة) في النصوص الروائية، لا سيما تلك التي ينطبق عليها شرط التحيز الدلالي الذي سبقت الإشارة إليه. وتناولت الدراسة تلك المواضع التصويرية من زاوية العلاقة بين المُسنَد والمُسنَد إليه، لا من جهة معناهما الاصطلاحي النحوي فحسب، بل من جهة الاستعمال الدلالي الخبري لهما، بحيث يكون معنى الإسناد على حد تعريف الجرجاني هو: «ضم كلمةٍ أو ما يجري مجراها إلى أخرى بحيث يفيد أن مفهوم إحداهما ثابت لمفهوم الأخرى أو منفي عنه»[5]. وإشارة الجرجاني إلى الكلمة، أو ما يجري مجراها، واضحة في ملاحظته المجالَ العام الذي يمكن أن يُستعمل فيه الإسناد خارج إطار اللغة. وعلى ذلك جاز للدراسة أن تجعل التشبيه كالإسناد؛ يقوم على ركنين: مشبَّه (مُسنَد إليه) ومشبَّه به (مسنَد). وهو الأمر عينه الذي لاحظه الزمخشري حين ألمح إلى التشابه القائم بين علاقات الإسناد وعلاقات التشبيه، عندما تحدّث عن عمل الإسناد وعمل التشبيه؛ إذ رأى أن «الإسناد لا يتأتى بدون طرفين: مسند ومسند إليه. ونظير ذلك أن معنى التشبيه في (كأن) لما اقتضى مشبهًا ومشبهًا به كانت عاملة في الجزأين»[6].

ولاعتبارات تتعلق بالرؤية الإسنادية نظرت الدراسة إلى الصور السردية أو المشاهد التصويرية من زاوية الحيّز الإسنادي؛ ليكون ميدانًا عمليًا تقيم عليه إجراءاتها التطبيقية، وقصدَت بـ «الحيز الإسنادي» المساحة التي تقع بين حدودها شبكةُ العلاقات اللغوية التي يتشكل منها المشهد التصويري، وهي بالضرورة علاقات إسنادية من جهة اللغة، ومن جهة بناء الصورة؛ كإسناد الفعل إلى الفاعل في الجملة، أو إسناد المشبه به إلى المشبه في الصورة، كما سيتضح أثناء الدراسة.

وفرّقت الدراسة بين الحيز والسياق والعلاقات الإسنادية، فرأت أن كل حيّز إسنادي يحتوي عددًا من السياقات الإسنادية، لأن حدود الحيز الإسنادي هي حدود المشهد التصويري، وهي حدود قد تكبر وقد تصغر تبعًا لآلية تركيب المشهد. وكذلك قد تحوي السياقات الإسنادية بدورها عددًا من العلاقات الإسنادية.

ففي مشهدٍ مِثل: «إن رجالًا غليظي الشوارب يتربصون بالأطفال الصغار الغضّين كأوراق الخس، لاغتصابهم في حقول الكرز الموحشة»[7].

(4) المرجع نفسه، ص 166.

(5) علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة، [د. ت.])، ص 22.

(6) أبو القاسم الزمخشري، **المفصل في علم العربية**، تحقيق فخر صالح قدّارة (عمان: دار عمار، 2004)، ص 48.

(7) خالد خليفة، **لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة** (بيروت: دار الآداب، 2013)، ص 15.

يبدأ الحيز الإسنادي بـ «إن» وينتهي بـ «الموحشة»، فتتحدد بذلك بداية المشهد التصويري ونهايته. ولا يمكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك؛ أي بعد «إن» أو قبل «الموحشة»؛ فالمشهد لا يكتمل بالقول بوجود رجال يتربصون بالأطفال الغضين كأوراق الخس، بل يجعل ذلك مقدمةً لتسويغ هذا التربص الذي سينتهي بفعل الاغتصاب. فهذه هي حدود الحيز الإسنادي الكبير (المشهد التصويري).

وفي داخل هذا الحيز الإسنادي سياقان إسناديان اثنان؛ في السياق الإسنادي الأول ثمة رجال غليظو الشوارب يتربصون بالأطفال الغضين كأوراق الخس، وفي السياق الإسنادي الثاني ثمة أطفال يُغتصبون في حقول الكرز الموحشة.

وداخل هذه السياقات الإسنادية عدة علاقات إسنادية؛ ففي السياق الأول يُسند «التربص» إلى رجال «غليظي الشوارب»، وكذلك يسند المشبه به «أوراق الخس» إلى المسند إليه «الأطفال الصغار الغضين». وفي السياق الثاني لدينا علاقات إسنادية أخرى تتعلق بفعل الاغتصاب.

ومن الممكن ألّا تحضر هذه الإجراءات التفصيلية المتعلقة بالحيّز وسياقاته وعلاقاته الإسنادية كاملةً بحذافيرها في كل نص سردي أو كل حيز إسنادي/ مشهد؛ لأسباب تتعلق بطبيعة كل حيز إسنادي/ مشهد، ولكنها هي المحرك الأساسي للإجراءات التطبيقية التي مورست على النصوص كلها.

والروايات المعنية بالدراسة هي: **لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة** لخالد خليفة، ورواية **نظرات لا تعرف الحياء** لمحمود الجاسم، ورواية **عمت صباحًا أيتها الحرب** لمها حسن.

لم يكن الدافع الجمالي هو السبب في اختيار هذه النصوص دون غيرها، بقدر ما كان الدافع العملي المتعلق بوجود آليات تصويرية ذات تحيزات دالة، تعكس موقفًا ما من أيٍ من النسقين المدني أو الريفي، فقد تتفاوت النصوص في قيمتها الجمالية الفنية أو في موقفها الأيديولوجي، غير أن ذلك لم يقع في اهتمام الدراسة إلا إذا تعلق بالموقف من النسقين المدني والريفي.

1. الإسناد الذي نحيا به[8]

لا شك في أن اللغة إحدى أهم الوسائل التي تتمثل من خلالها تصوراتُ الإنسان المسبقة للأشياء (للذات وللآخر وللعالم المحيط)، ولا شك في أنها في الآن نفسه عصيةٌ على أحكام القيمة اليقينية المطلقة؛ بسبب انفتاحها على احتمالات استعمالية ودلالية متعددة، بتعدد نسقَي الاستعمال والتلقي، غير أن ذلك لا يعني استحالة التوصل إلى دلالات مُعتبَرة حول تصوراتنا المسبقة، بناءً على دوالّ لغوية.

ولكن، أي الدوال اللغوية أقدر على تمثيل تصوراتنا المسبقة؟ وهل يجب أن تختص تصوراتنا تلك بدال دون آخر؟

(8) إشارة إلى كتاب: **الاستعارات التي نحيا بها**.

من البدهي أن السؤال لا يتعلق بالاستعمال المباشر للغة؛ لأنه استعمال تتقلص فيه مسافة التوتر بين التصور والدلالة المباشرة للغة، وإنما يتعلق الأمر بالاستعمال الآخر المضاد: الاستعمال غير المباشر[9]؛ لأنه استعمال مراوغ محفوف بالمخاطر، على مستوى الاستعمال وعلى مستوى التلقي، فالمستعمِل حين يعتمد الأساليب غير المباشرة يفتح لها بابًا إلى ذاته، تصطبغ من خلاله بصبغته، وتنال شيئًا من فرادته، فلا تعود دلالتها مخلصةً لمعناها المباشر، بل تحمل مع هذا المعنى طبقاتٍ من دلالات تفضح مستعملها، وتشي بما لم يرد إظهاره، أو بما لم يرتبط به قصده، أو بما أراد إخفاءه عن العين الطارئة. وحين يخوض المتلقي تجربة البحث عن الدلالة في الأساليب غير المباشرة فإنه يكون عرضةً للخديعة التي تمارسها عليه الدلالة الظاهرة، فقد يكتفي منها بالمغنم، ويفوته الكنز المخبأ تحت طبقاتها.

ولعل من أهم الأساليب غير المباشرة الأساليب التصويرية (التشبيه/ الاستعارة/ الكناية)، وهي الأشهر استعمالًا على الصعيدين العادي والأدبي، الشعبي والرسمي. غير أن ثمة من ذهب إلى أن الاستعارة وحدها هي الكفيلة بنقل تصوراتنا المسبقة نحو الأشياء، على أساس أن نسقنا التصوّري استعاري في أصله. وهو ما أسس له مؤلفا كتاب **الاستعارات التي نحيا بها**.

بنى جورج لايكوف ومارك جونسن كتابهما **الاستعارات التي نحيا بها** على ثلاث مقدمات قادتهما إلى الفرضية الأساسية التي أقاما كتابهما عليها:

1. المقدمة الأولى: إن تصوراتنا المسبقة التي تتحكم في تفكيرنا «تتحكم أيضًا في سلوكاتنا اليومية البسيطة بكل تفاصيلها، فتصوراتنا تُبَنْيِن ما ندركه، وتُبَنْيِن الطريقة التي نتعامل بواسطتها مع العالم، كما تبنين كيفية ارتباطنا بالناس، وبهذا يلعب نسقنا التصوري دورًا مركزيًا في تحديد حقائقنا اليومية»[10].

2. المقدمة الثانية: إن اللغة إحدى الطرق الأساسية التي تكشف لنا تصوراتنا المسبقة، على أساس أن التواصل اللغوي مؤسس على (النسق التصوري نفسه الذي نستعمله في تفكيرنا).

3. المقدمة الأخيرة: إن «الجزء الأكبر من نسقنا التصوري العادي استعاري من حيث طبيعته»[11].

تتشكل من هذه المقدمات الثلاث فرضية الكتاب المركزية التي ترى أن الاستعارة «تبنين طريقتنا في الإدراك والتفكير والسلوك ... الاستعارة لا ترتبط باللغة أو بالألفاظ، بل على عكس ذلك، فسيرورات الفكر البشري هي التي تُعد استعاريةً في جزء كبير منها. وهذا ما نعنيه حين نقول إن النسق التصوري

(9) آثرت استعمال الأساليب «غير المباشرة» على الأساليب «المجازية» لأن الأولى أوسع من الأخرى وأشمل، ولأن بعض الاستعمالات غير المباشرة مثل الكناية والتشبيه فيها خلاف حول انتمائها إلى المجاز.

(10) مارك جونسن وجورج لايكوف، **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد جحفة (الدار البيضاء: دار توبقال، 2009)، ص 21.

(11) المرجع نفسه.

البشري مُبَنْيَن ومحدد استعاريًا. فالاستعارات في اللغة ليست ممكنةً إلا لأن هناك استعارات في النسق التصوري لكل منا»[12].

لا إشكال بشأن المقدمتين الأولى والثانية اللتين بُني عليهما الكتاب، فالإشكال يقع في المقدمة الثالثة وحدها؛ وللتدليل عليها، ضرب المؤلفان مثالًا عن الحوارات التي تدور بين متحاورين بشأن الجدال، وافترضا أنها حوارات تقوم على تصوّر استعاري سابق مفاده أن «الجدال حرب»، ولذلك تكثر بينهما عبارات من مثل: «لا يمكن أن تدافع عن ادعاءاتك»/ «لقد هاجم كل نقط القوة في استدلالي»/ «أصابت انتقاداته الهدف»/ «لقد هدمت حجته»[13]، وغير ذلك. وفي مثال آخر ربطا بين «الزمن والمال» واستشهدا بعبارات من مثل: «إنك تجعلني أضيّع وقتي»/ «هذه العملية ستجعلك تربح ساعات وساعات»/ «ليس لدي وقت أمنحك إياه»[14]، وغيرها.

والأمثلة الاستعمالية التي استشهدا بها صحيحة في دلالتها على استعمال استعاري، ولكنها ليست صحيحة في دلالتها على أن النسق التصوري البشري نسق استعاري.

ففي سياقٍ استعمالي آخر، على نحو ما فعل مؤلفَا الكتاب، يمكن أن نلاحظ الشواهد الآتية: «صديقي قصير اليد»/ «نقي الثوب»/ «نظيف اللسان»؛ وهي تعكس تصوّرًا مسبقًا يربط بين «صديقي» و«الاستقامة». وفي سياق تصوّري آخر يربط بين «فلان» و«الانحراف»، يمكن أن نلاحظ الاستعمالات اللغوية الآتية: «فلان عينه فارغة»/ «فلان يده طويلة»/ «فلان لسانه قذر». وفي سياق آخر يمكن أن نلاحظ الاستعمالات الآتية: «سمير يركض كالبرق»/ «سمير كالصاروخ»/ «سمير كالريح»، وهي استعمالات تعكس التصور: سمير سريع، والأمثلة كثيرة بعد ذلك.

وهذه الاستعمالات إما كنائية (في المثالين الأول والثاني) أو تشبيهية (في المثال الأخير)، ولا يمكن القول بناءً على هذه الاستعمالات: إن النسق التصوري البشري نسقٌ كنائيّ أو نسق تشبيهيّ؛ لأن الاستعمال اللغوي خيارٌ مفتوح على احتمالات متعددة ترتبط بطبيعة اللغة وطبيعة المستعمِل معًا.

والمسألة في أصلها لا تقوم على نسق تصوّري استعاريّ أو كنائيّ أو تشبيهيّ، إنها في الحقيقة قائمة على نسق تصوّري إسنادي مُضمَر في نفس المتكلم، يُسند إلى الشيء المعنيّ خبرًا يتعلق بعلاقة، أو حكم أو فعل أو غير ذلك، تعكس موقف الذات من الشيء، وطريقة تصورّها له. ولعل هذا ما قصده التفتازاني حين أشار إلى أن الكلام «لا محالة يشتمل على نسبة تامّة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم»[15]. فأصل الإخبار؛ أي إخبار، قائم على علاقة إسنادية مضمرة في نفس المتكلم، على حد تعبير التفتازاني.

(12) المرجع نفسه، ص 21-23.

(13) المرجع نفسه، ص 22.

(14) المرجع نفسه، ص 25.

(15) مسعود بن عمر التفتازاني، **مختصر المعاني (علم المعاني - علم البيان)**، مع حاشية شيخ الهند محمود حسن، مج 1 (الباكستان: مكتبة البشرى، 2010)، ص 77.

وبالعودة إلى المثالين اللذَين ضربهما المؤلفان هناك تصورٌ إسنادي عميق مُضمَر في نفس المستعمِل يسند الحرب إلى الجدال (الجدال حرب)، ويسند المال إلى الزمن (الزمن مال)، وفي الأمثلة الكنائية والتشبيهية هناك تصور إسنادي عميق مضمَر أيضًا يسند الاستقامة إلى الصديق (الصديق مستقيم)، ويسند الانحراف إلى فلان (فلان منحرف)، ويسند السرعة إلى سمير (سمير سريع).

وبناءً على ذلك، تغدو المسألة على النحو الآتي: إن النسق التصوري البشري نسق إسنادي، قد نستعمل في أدائه أساليب صورية (استعارية أو كنائية أو تشبيهية)، وعلى ذلك تصبح المقولة: «الإسناد هو الذي نحيا به» على الحقيقة لا الاستعارة.

2. تحيزات المشهد الإسنادي

كان من الضروري أن نمهّد بهذا التفريق بين النسق الاستعاري والنسق الإسنادي، لأنه سيكون دليلَنا للخوض في الاستعمالات التصويرية المتناثرة في المدوّنة السردية (الروايات الثلاث) المعنيّة بالدراسة، لا سيما تلك التي تُبنى على تصور إسنادي يجعل أحد ركنيه النسق المدني أو النسق الريفي؛ فمن خلاله يمكن أن نحفر داخل السطح الظاهر للصورة، لنبحث عن الدلالات العالقة تحت الدلالة المباشرة، التي تعكس، حقًا، موقف المستعمِل وتحيّزاته.

في الفضاء السردي لرواية **لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة** يقع القارئ على عدة صور دالة، تعبر عن العلاقة بين نسقَي المدينة والريف، وتشي بحجم التحوّل العنيف الذي ترصده الرواية للعلاقة بين كلا النسقين في المجتمع السوري، والتحيّزات المرافقة لهذه العلاقة.

ففي الصفحة الثانية تشرع الأم (أم الراوي) في حكاياتها الأثيرة عن زمن قديم لا تزال بقاياه قابعةً في زوايا الذاكرة، فتصوغ مشهدًا تصويريًا قائمًا على بنية تشبيهية واضحة:

- «تستعرض صور متظاهرات يُشبِهن ثمار قطن غير مقطوف، ناصع البياض تحت شمس غاربة»[16]

في هذه الصورة التي تمثل زمن الحريات والمظاهرات العفوية يستعين الخيال لتشكيل صورته بمواد/ عناصر من الريف والمدينة؛ ليصنع مشهده الخاص للحرّية النقية، فيُشكّل صورةً قوامها المتظاهرات (نساء المدينة – المشبه/ المسند إليه)، و(ثمار القطن غير المقطوف، تحت شمس غاربة/ الريف – المشبه به/ المسند). فالحيز الإسنادي الكبير/ المشهد هنا يقوم على سياق إسنادي واحد فقط، يضمر علاقة إسنادية واحدة مفادها: المتظاهرات نقيّات/ طاهرات. يقوم التصور الذي تعبر عنه الصورة على ركنين (المتظاهرات، وثمار قطن غير مقطوف ناصع البياض تحت شمس غاربة)، والعلاقة بينهما قائمة على إسناد الركن الثاني إلى الأول، ومن الممكن ملاحظة أن رُكنَي الصورة إيجابيان، فالتظاهر (الركن الأول) حالٌ إيجابية تدل على مجتمع صحيح، تُمارِس فيه الجماعة حريةَ التعبير عن الرفض، أو التعبير عن القبول. وهي حال مدنية محضة، لا تكون إلا في المدينة، ولا يمارسها إلا مجتمع مدني

(16) خليفة، ص 8.

صحيح. ويقوم الركن الثاني على تفاصيل مستقاة من النسق الريفي، حيث ثمار القطن التي لم تُقطع، ولا تزال الحياة تسري فيها، وهي ناصعة البياض، لا تشوبها أي شائبة، ولا يأتيها العكر من أي جهة. والمشهد كله يقع تحت ظل شمس غاربة، تمنح صورة ثمار القطن البيضاء ألوانًا من الزرقة المشوبة بالحمرة، فيكتمل بناء المشهد الجمالي، ويصل المسند إلى مبتغاه في تقديم صورة إيجابية جمالية عن المسند إليه (المتظاهرات). تُعبّر الصورة إذًا عن فعل إنساني ذي بعد اجتماعي سياسي (فعل التظاهر)، تمّت صياغته بصورة تلتقي فيها مكوّنات الريف والمدينة معًا، في حالٍ تجاورية تصالحية إيجابية تشي بالانسجام والتناغم، وكأن هذه الحال الصحية (فعل التظاهر) ما كانت لتكون لولا هذا التجاور المنسجم بين المرجعين الأساسيين للصورة (الريف والمدينة). في حين يمكن أن نلاحظ غير بعيد عن المشهد الأول صورةً أخرى مختلفةً تمام الاختلاف عن سابقتها، تعكس زمنًا آخر غير ذاك الزمن الماضي الجميل؛ فحين حصل الانقلاب في سورية بقيادة حزب البعث، واستولى ضباطُه على مبنى الأركان والإذاعة والتلفزيون، وبثوا بيانهم الأول، كانت الأم نفسها في المستشفى تضع مولودها الأول، ورصدت مشهد اقتحام الجنود ممرات المستشفى:

- «أصبح المكان خربةً تلتهم بغالُ العربات المتوقفة أمام باب سوق المدينة حشائشَ حدائقِه»[17]

في هذا المشهد يمكن أن نرصد ملمحيْن مهمين؛ أولهما أنه، كسابقه، يمثل كلٌّ من النسق الريفي والنسق المدني مرجعين أساسيين لمكونات صورته؛ فالبغال مكوّن ريفي، وحدائق السوق مكوّن مدني. وآخرهما أن العلاقة بين مكونات الريف والمدينة في الحيز/ المشهد ليست علاقةً بين كيانين متجاورين لا تجمعهما مساحة مشتركة يتداخلان فيها، كما هي الحال في الحيز/ المشهد الأول المبني على صورة تشبيهية؛ حيث المشبه في ركن، والمشبه به في ركن، وبينهما وجه شبه - بين المتظاهرات والقطن - هو النقاء والفطرية والطهارة، بل العلاقة بين المكوّنين في هذه الصورة قائمة على الالتحام وتداخل المساحات؛ لأنها صورة كنائية؛ فالمشهد عبارة عن صورة متحركة تتمثل في التهام البغال (مكوّن ريفي) حشائش الحديقة (مكوّن مدني)، كناية عن الخراب الذي أصاب المدينة.

في هذا المشهد ثمة استثمار واعٍ لتقنية المُعادِل الموضوعي المتمثّل في العلاقة بين البغال، التي سيطرت على المشهد، وهي تأكلُ حشائش الحدائق، وتحوّلها إلى أماكن خربة، وبين ظهور حزب البعث وسيطرته على المدينة السورية، بصفته قائدًا للبلد، وموجهًا لحركة المجتمع. فالمشهد تشكّل بعد أن سمعت الأم أن حزب البعث قام بانقلاب وسيطر على المدينة. ومن هنا نستطيع القول إن الخراب الذي يمثله المشهد مبني على خللٍ ما طرأ على العلاقة بين الريف والمدينة.

فالمتصور الأساسي الذي بُني عليه المشهد يقوم على إسناد مضمر (الريف خرب المدينة)، ولكن التعبير اللغوي الذي استُعمل لنقل هذا التصور من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل صاغ مكوناته من تفاصيل النسق المدني والنسق الريفي، ليؤكد المتصوَّر الأصلي الذي يجعل من تفاصيل النسق الريفي سببًا في تفشي الخراب في المدينة.

(17) خليفة، ص 25.

تدفع المقارنة بين المشهدين إلى استنتاج مفاده أن جزءًا أساسيًا من جمال الزمن القديم يتمثّل في وضوح حدود مكوِّنَيه (الريف والمدينة) وثَباتها، وفي طبيعة علاقة التجاور المكاني القائمة بينهما، لأن الصياغة اللغوية التي استُعملت للتعبير عن ذلك التصور بُنيت على التشبيه الذي يحافظ للركنين (المشبه والمشبه به) على مساحتهما من دون اختلاط، وأن جزءًا أساسيًا من خراب الزمن الحاضر يكمن في أن حدود مكوِّنَيه (الريف والمدينة) أصبحت متداخلة زئبقية ومرنة، استطال فيها الريف على جغرافية المدينة، فأحالها خرابًا، بعد أن التهمت بغالُه حشائشَ حدائِقِها، لأن التعبير الكنائي (بالمعنى الواسع للكناية) الذي استُعمل للتعبير عن هذا التصوّر لا يحافظ لركنيه على حدودهما واستقلالهما. ومن المهم الإشارة إلى أن بداية هذا الخلل القائم بين النسق المدني والنسق الريفي تزامنت مع ظهور حزب البعث وتغلبه على السلطة في المجتمع السوري. ولذلك جاء مشهد البغال التي أكلت حشائش الحديقة بعد الإشارة إلى اقتحام الضباط المستشفى، وفي ذلك إشارة أخرى إلى أن السارد يرى في الضباط الذين يمثلون حزب البعث شكلًا من أشكال مكوّنات النسق الريفي؛ فكما شوّهت البغال الحديقة شوّه ضباط البعث وجه المدينة. والطريف في الصورة الاحتمالات الدلالية التي يتيحها استعمال الفعل «تلتهم»؛ فخراب الحديقة جاء نتيجةً لالتهام حشائشها، وهي المكون الأساسي الذي يمنح الحديقة هويتها (الحشائش: البساط الأخضر)، وفي المقابل فإن خراب المدينة سيرتبط أيضًا بالتهام ضباط البعث المكوّن الأساسي الذي يمنح المدينة هويتها: نسقها المدني، وهذا فضلًا عن الإحالة المتضمنة في الفعل «التهم» التي تدل على معاني النهب والاستيلاء والاستحواذ، وغير ذلك.

وعندما يوغل السرد في بناء علاقاته الجديدة بين النسق الريفي والنسق المدني يفاجئنا النص بصورة جديدة:

- «تقول أمي إن المخبرين سكنوا أوراق الشجر»[18]

تقوم هذه الصورة على ركنين أساسيين: «المخبرين» (مكوّن مدني)، و«أوراق الشجر» (مكوّن ريفي)، والمتصوَّر الذي تعكسه هذه الصورة المركبة (الكنائية الاستعارية) يقوم على علاقة إسنادية بين الشجرة والبيت؛ بسبب الدلالة الواضحة للفعل «سكن» المقترن بالشجرة، وعلاقة إسنادية أُخرى عميقة بين المخبرين والريف تدل عليها الصورة بجملتها؛ فلأن الشجرة، في المتصور الأساسي، أُسند إليها البيت غَدت إذًا قابلة للسكن، ولأن الشجرة/ البيت تفصيل ريفي خاص بالنسق الريفي، الذي جلب الخراب إلى المدينة، فستكون إذًا منزلًا للمُخبرين، بناء على العلاقة الإسنادية الثانية.

يمكن أن يتضح القصد من هذه الصورة إذا ما قارناها بصورة أخرى مسكوت عنها، ولم تظهر في النص؛ إذ اعتاد السوريون أن يقولوا، في مثل هذه الحال، للتعبير عن وجود المخبرين في كل مكان: «الحيطان لها آذان»، ولكن السرد الروائي عدل عن هذه الصورة؛ لأنها تجعل مكان المخبرين في الحيطان، والحيطان مرتبطة ببيوت المدينة؛ أي إن هذا التعبير يحمل تحيّزات عميقة ضد النسق المدني، ولذلك عدل عنه السرد الروائي؛ لأن السرد هنا يقوم على متصوّر آخر، يتحيّز إلى المدينة ضد

(18) خليفة، ص 154.

الريف، فاختار صورة المخبرين الذين يسكنون ورق الشجر، ليكون النسق الريفي هو الحاضن للمخبرين لا النسق المدني، وهذا استجابة لعلاقة الإسناد الكبرى المضمرة في المشهد، التي تعد هي محور المشهد ومحركه، تلك التي ترى أن الريفي مُخبِر.

وفي مشهد آخر تقول الأم، وهي الشخصية المحورية للعائلة المدنيّة، عن الفلاحات:

• «فلاحات ميدان أكبس، حين يأتيهن الطلق، يتمددن بهدوء في حقول الرمان ويلدن، بمساعدة رفيقاتهن، يقطعن حبل السرة بسكين متثلّمة، أو حجر، ويكملن أحاديثهن عن مواعيد الحصاد القريبة»(19)

يقوم الحيز/ المشهد كلّه على تفاصيل ريفية لا مكان فيها لأي تفصيلٍ مدني (الفلاحات/ حقول الرمان/ الحصاد)، ولأنه كذلك يسيطر عليه مناخ ساخر حاد يستبطن موقفًا قيميًا سلبيًا واضحًا؛ ففي السياق الإسنادي الأول: الفلاحات يتمددن بهدوء ويلدن في حقول الرمان، وفي السياق الإسنادي الثاني: الفلاحات يقطعن الحبل بسكين متثلّمة أو حجر، وفي السياق الإسنادي الثالث: الفلاحات يكملن أحاديثهن عن الحصاد.

فالتمدد الهادئ في السياق الإسنادي الأول يدل على أنهن لا يعطين فعل الولادة أي أهمية؛ فشأنه كشأن أي فعل آخر يومي يمكن أن يحدث أثناء العمل، وكل ما يقتضيه هو أن تتوقف الفلاحةُ برهةً عن عملها في حراثة الأرض أو حصادها، وتقوم بفعل الولادة بهدوء لا يشوبه أي توتر، ثم تعود إلى عملها، كأن شيئًا لم يحدث.

وليست الدلالة السلبية أصيلةً في الفضلة («بهدوء»: شبه الجملة)؛ إذ لم يكن هذا التعبير ليدل على تلك السلبية وحده، فقد يتمدد المريض بهدوء على سريره في المستشفى، وقد يتمدد المرء بهدوء على فراشه، من غير أن يثير هذان التعبيران أي تحيّز دلالي سلبي؛ ذلك أن تحيزات الفضلة لا تتشكل إلا من خلال شبكة الإسناد التي يصنعها السياق الإسنادي الكبير الذي يقع (الفضلة) في حيّزه، ولذلك هو «فضلة». والذي أخذ بعناق الفضلة إلى التحيز السلبي في هذه الجملة إسناد الولادة والتمدد إلى الفلاحات، وحصول ذلك كلّه في حقول الرمان. وهذا الاشتباك الإسنادي هو الذي حوّل الفضلة إلى بؤرة مولدِّة للتحيّز السلبي.

وفي السياق الإسنادي الثاني تقوم الفلاحات بقطع الحبل السري بسكينٍ وُصِفت بأنها «متثلّمة»، الأمر الذي يستحضر صفات أخرى غائبة (حادة أو نظيفة مثلًا)، على نحوٍ يدفع إلى مقارنة الحاضر (متثلمة) بالغائب (حادة)؛ فيظهر الفرق الكبير بين قطع الحبل بوساطة سكّين متثلمة، وقطعها بوساطة سكين حادة، ولا سيما في سياق شبكة إسنادية كبرى تتعلق بارتباط الفضلة الموصوفة (الجار والمجرور والصفة: بسكين متثلمة) بفعل القطع الذي أُسند إلى الفلاحات، وارتباط ذلك كله بالحيز الذي يقع فيه السياق الإسنادي، أي المشهد كله، فمن خلال ذلك كله يتضح المراد من العلاقات في الإسناد

(19) خليفة، ص 24.

الثاني؛ وهو الإشارة إلى حس الإهمال المركوز في طبائع فلاحات ميدان أكبس الذي دفعهن إلى استعمال السكين المتثلمة التي يحصدن بها من أجل قطع الحبل السري للمولود، وهو أمر يختزن قدرًا كبيرًا من اللامبالاة واللامسؤولية من جهة، ويختزن استهتارًا بالمولود، وتحقيرًا من قَدْره من جهة أخرى.

وإذا كان وصف السكين بالـ «متثلمة» أفضى إلى هذه الدلالة السلبية كلها، فكيف إذا كان فعل القطع قد تم بوساطة حجر بدلًا من السكين (يقطعن حبل السرة بسكين متثلمة، أو حجر)؟ هنا يبدو الأمر وقد بلغ حدّه في الاستهانة بالولادة وبالطفل وبجوهر الحياة؛ إذ يستحضر الذهن صورة اليد وهي ترتفع بالحجر إلى الأعلى وتهوي به على حبل السرة لتقطعه، فيكتمل للمشهد حال الاستهتار التي أراد تعزيزها من خلال علاقاته الإسنادية.

وفي الإسناد الأخير للحيز الإسنادي الكبير نفسه (تكمل الفلاحات أحاديثهن عن الحصاد على نحو طبيعي)، لا يبدو من الممكن فهم التحيزات الكامنة في هذا السياق الإسنادي ما لم تلاحظ العلاقات الإسنادية في الحيز/ المشهد كله، فالمسند (الفعل: يكمل) يدل على أن هناك أحاديث قد بدأت، ثم انقطعت لسبب ما، والمقصود به هنا فعل الولادة (الإسناد الأول) الذي قطع جريان الأحاديث التي كانت قد ابتدأتها الفلاحات، وحين انتهت الولادة عادت الفلاحات ليكملن أحاديثهن، وكأن العلة الطارئة التي انقطعت بسببها الأحاديث أقلُّ قيمةً من الأحاديث التي ابتدأتها الفلاحات، بحيث استُبعدت تلك العلّة عن بؤرة الاهتمام، وعاد الحديث إلى مجراه الأول قبل العلّة الطارئة (فعل الولادة).

شاركت الفضلة (الجار والمجرور: عن الحصاد) أيضًا في تعزيز المفارقة المتشكلة عن السياق الإسنادي، فالأحاديث التي استُكملت بعد الولادة تتعلق بالحصاد؛ أي بجني ثمار البذل والتعب اللذين قدَّمتهما الفلاحات للأرض. وتنشأ المفارقة من سؤال مركزي تثيره الفضلة في هذا السياق: أليست الولادة حصادًا من نوع آخر؟ أليست الولادة ثمرة تعبٍ وجهد بذلتهما الفلاحة نفسها، على مدار تسعة أشهر كاملات، عانت فيها ما عانت من السهر والتعب والحمى، وغير ذلك مما تعانيه المرأة في حملها؟ وفوق هذا وذاك أليس المولود البشري أَولى بالفرح واستقطاب الأحاديث من ثمارٍ تُحصد وتُؤكل، ويكون مصيرها مُخَلّفات البطون؟ وهنا تكتمل المفارقة ويحقق الإسناد تحيزاته التي يريدها.

وعلى ذلك أصبحت الدلالة العامة للحيز/ المشهد أن نساء الريف لا يلدن أولادهن باحترام يليق بولادة كائن بشري، ففعلُ الولادة في حد ذاته لا قيمة له لدى الجماعة التي تمثل النسق الريفي؛ إذ يبدو كأي فعلٍ عادي يجري كل يوم، تلد المرأة ابنها ثم تلتفت إلى صديقاتها، فتكمل الأحاديث التي كانت قد ابتدأتها قبل الولادة، ما يسلب الكائن البشري خصوصيته واحترامه إنسانًا أو كائنًا حيًا.

وفي سياق آخر كانت الأم نفسها تحذر ابنها الذي تعدّه من أهل المدينة، فتقول:

• «إن رجالًا غليظي الشوارب يتربّصون بالأطفال الصغار الغضّين كأوراق الخس، لاغتصابهم في حقول الكرز الموحشة»[20]

يقوم هذا الحيز الإسنادي/ المشهد أيضًا على النسقين الريفي والمدني بصفتهما مرجعين أساسيين لتوليد دلالته؛ ففعل «الاغتصاب» تفصيل يتعلق بالنسق المدني، أمّا «رجال غليظي الشوارب»، و«أوراق الخس»، و«حقول الكرز»، فهي تفصيلات تتعلق بالنسق الريفي. في السياق الإسنادي الأول ثمة رجال غليظو الشوارب يتربصون بالأطفال الغضين كأوراق الخس، وفي السياق الإسنادي الثاني ثمة أطفال يُغتصبون في حقول الكرز الموحشة.

والذي جعل فعل «الاغتصاب» متعلقًا بالنسق المدني هو خلوّ النسق الريفي منه، فالاغتصاب فعل مدني لا يكاد يعرفه النسق الريفي، لأسباب تتعلق بطبيعة كلا المجتمعين الريفي والمدني. أما «غليظو الشوارب» فهم أقرب إلى النسق الريفي؛ فالغالب على رجال المدينة تشذيب الشارب أو حلقه، غير أن وصف «الغلظة» المتعلق بالشوارب وصفٌ متحيّز ذو دلالة؛ لأن اختيار «الغلظة» دون غيرها من الإمكانات الوصفية (مثل «كثيفة»، و«عريضة»، وغيرهما) يدل على قصدية واضحة تتعلق بالدلالة السلبية الحافة بكلمة «غليظ».

وبين السياق الإسنادي الأول والسياق الإسنادي الثاني ضرب من التناقض الخفي من جهة الدلالات التي تولدها مرجعيات التحيزات الدلالية، ففي الأول أُسند المشبه به (أوراق الخس) إلى المسند إليه المشبَّه (الأطفال الصغار)، فبدا أن الصورة متحيّزة إلى البراءة الغضّة الكامنة في صورة «أوراق الخس» القادمة من النسق الريفي، وبذلك كان النسق الريفي مرجعيةً لتوليد تحيزات دلالية إيجابية. وفي السياق الإسنادي الثاني نلاحظ أن الاغتصاب تم في حقول الكرز الموحشة، فالفضلة الموصوفة (الجار والمجرور والصفة: في حقول الكرز الموحشة)، هي المكان الذي هيّأ للمغتصبين تحقيق فعل الاغتصاب، فبدا هنا أن النسق الريفي مرجعية لتوليد تحيزات دلالية سلبية.

غير أن بؤرة الدلالة تكمن أساسًا في فعل الاغتصاب، لأنه حين يحدث لا يعود الأطفال غضين كأوراق الخس. وعلى هذا يمكن القول إن الدلالة الأساسية للنسق الريفي في الحيز الإسنادي/ المشهد دلالة سلبية؛ ففعل «الاغتصاب» (العار الأخلاقي) لا يكون إلا في «حقول الكرز» (الحيز الريفي)، ليصبح الريف في ذهن الطفل نسقًا لاأخلاقيًا.

وكان من الممكن أن تشير الأم إلى الحارات البعيدة، بدلًا من «حقول الكرز»، أو تشير إلى البيوت المهجورة، أو تحذر أبناءها من الغرباء عامةً، بدلًا من التحذير من رجالٍ غليظي الشوارب. ولكنها لم تفعل واختارت بدلًا من ذلك تخصيص فعل الاغتصاب بحقول الكرز، فحمّلت المشهد دلالةً متناقضة ذات تشويش عالٍ؛ فحقول الكرز صورة تستدعي الإحساس الجمالي المشهدي (حاسة البصر)، والإحساس الجمالي الحسي (ذائقة الطعم)، كما أن الذاكرة الثقافية الجمعية تربط صورة «حقول

(20) خليفة، ص 15.

الكرز» بكل ما هو جمالي، ولكن ارتباطها في السرد بفعل الاغتصاب فرّغ الصورة من محتواها، ومارس عليها عنفًا دلاليًا طارئًا، نقلها من الجمال إلى القبح.

ولا يكاد يختلف الأمر في رواية **عمت صباحًا أيتها الحرب** عن سابقتها إلا في طرائق التمثيل؛ فعلى سبيل المثال تنفعل «نائلة» في وجه ساردة الحكايات «مها»، فتصرخ في وجهها:

• «قَدَّرِي الظلمَ الذي وقع عليّ؛ أنا أضع الحجاب بطريقة قديمة، كأنني في قرية نائية ... أبدو كامرأة تركية قادمة من قرى أورفا البعيدة، ببشرة باهتة، ودون مال لتسريح شعري حتى، أو شراء العطور»[21]

في هذا الحيز الإسنادي الكبير سياقان إسناديان أساسيان؛ الأول إسناد تصويري قائم على التشبيه، ركنه الأول/ المسند إليه («أنا أضع الحجاب بطريقة قديمة»)، وركنه الثاني/ المسند («كأنني في قرية نائية»)، والآخر إسناد تصويري أيضًا قائم كذلك على التشبيه، ركنه الأول/ المسند إليه (أنا/ حالِي في جملة «أبدو»)، وركنه الثاني/ المسند («كامرأة تركية قادمة من قرى أورفا البعيدة»/ «ببشرة باهتة»/ «ودون مال لتسريح شعري»/ «أو شراء العطور»).

تصف المتحدثة في السياق الأول، بعيدًا عن الإسنادات الصغرى داخل السياق، طريقة وضعها الحجاب على أنها طريقة قديمة، ثم تُشبّه حالها عندما تضع الحجاب على تلك الصورة بحال فتاة في قرية نائية. ومرة أخرى يحضر النسق المدني والنسق الريفي بصفتهما مرجعين للدلالات الثقافية؛ فالمتحدثة (ابنة المدينة) تضع نفسها في مواجهة (ابنة القرية)، على أساس أن الحال قد انحدرت بها إلى درجة أنها أصبحت تشبه فتيات الريف، على نحوٍ يشي بانتقال من أعلى إلى أدنى. والذي مال بالدلالة نحو هذا المعنى السلبي كلمتا «قديمة» و«نائية»، فالقِدَم يعني عدم التواصل مع مستجدات العصر الحديث، والبقاء في إطار الماضي، والنأي يعني الانقطاع عن التطورات الحديثة وعدم مواكبتها.

وفي السياق الآخر، تسند المتحدثة إلى نفسها مجموعة من الصفات، تتراكم معًا لتُشكّل سلسلةً من المسندات، يُعزّز بعضها بعضًا؛ فهي أولًا امرأة تركية قادمة من قرى بعيدة، وفي هذا تعزيز للنأي الذي مرَّ في السياق الأول، وهذه القادمة من القرى البعيدة تأتي ببشرة باهتة، ومن دون تسريح شعر، وبلا عطور، فيجتمع عندئذ النأي مع القبح والمرض (البشرة الباهتة)، مع الفوضى والإهمال (الشعر غير المسرح)، مع الرائحة القبيحة (افتقاد العطور). وهكذا تتشكل في الخيال صورتان متقابلتان؛ صورة حاضرة يشير إليها السرد بوضوح لفتاة ريفية قبيحة مريضة بشعر مجعّد ورائحة قبيحة، وصورة غائبة يستحضرها السرد بغير إشارة مباشرة لفتاة المدينة الجميلة النضرة التي تعنى بلباسها وشعرها وعطرها.

ومن هاتين الصورتين تبرز بوضوح تحيزات النسقين الريفي والمدني في السرد؛ إذ يبدو النسق الريفي مرجعيةً مرهونةً إلى أحكام قيمة سلبية، في حين ترْتهن مرجعية النسق المدني إلى أحكام قيمة إيجابية.

(21) مها حسن، **عمت صباحًا أيتها الحرب** (إيطاليا: دار المتوسط، 2017)، ص 348-349.

وفي رواية **نظرات لا تعرف الحياء**، نلاحظ صورًا أخرى لا تكاد تختلف عن الصور الدالة في الروايتين السابقتين؛ ففي حوار بين اثنين من أبناء المدينة يسوق أحدهما الصورة الآتية ليصف فيها كيف يُساق الموظفون إلى المناسبات الحزبية:

- «يسوقون الموظفين من الأرياف بالباصات يطبّشوا مثل البغال ... حَوَشْ، يرددوا الشعارات ويُطبّلوا ويصرخوا، كأنهم دَوابّ»[22]

في الحيز الإسنادي/ المشهد نسقان إسناديان لصورتين متشابهتين تقومان على نمط تشبيهي واحد، وتعكسان مُتَصوَّرًا متشابهًا أيضًا: النسق الإسنادي الأول مركّب، يسند فعل التطبيش إلى الموظفين («يطبّشوا»)، ثم يقوم بخطوة أخرى فيجعل التطبيش جزءًا من علاقة إسنادية جديدة يكون فيها مسندًا إليه، بعد أن كان مسندًا في العلاقة الأولى؛ وفي هذه العلاقة الجديدة يُسند (البغال: مسند/ مشبه به) إلى حال الموظفين (فعل التطبيش: مسند إليه/ مشبّه)، فتصبح الصورة: إن موظفي الأرياف يطبّشون مثل البغال، وهذه الصورة تتضمن علاقة إسنادية عميقة أخرى تقوم على إسناد البغال إلى موظفي الريف أنفسهم لا إلى أفعالهم؛ فتكون الصورة: موظفو الريف بغال. وتستبطن الصورة الأخيرة (موظفو الريف بغال) دلالة أخرى لا تقل أهمية، بل هي المرجع العميق الذي يحرك كل العلاقات في هذا النسق الإسنادي؛ إذ ليس كل موظف بغلًا، فالأمر خاص بموظفي الريف فحسب، أما موظفو المدينة فمستبعدون عن هذه العلاقة الإسنادية، وهذا يعني أن موظفي الريف استحقوا هذه العلاقة الإسنادية لا لعملهم أو مهنتهم أو وظيفتهم، بل لأمر آخر يتعلق بانتمائهم إلى حيّز مكاني معين، أو بالأحرى إلى نسق ثقافي مرتبط بحيز مكاني خاص، هو الريف؛ فإسناد «البغال» إلى الموظفين القادمين من الريف هو في الحقيقة إسناد إلى الريف بصفته نسقًا ثقافيًا، فتغدو الدلالة: الريف بغل/ الريفيون بغال.

ولا يختلف النسق الإسنادي الآخر عن سابقه؛ فهو أيضًا نسق مركّب، يسند أفعال الترديد والتطبيل والصراخ إلى الموظفين («يرددوا الشعارات ويطبّلوا ويصرخوا»)، ثم يقوم بخطوة أخرى فيجعل هذه الأفعال جزءًا من علاقة إسنادية جديدة يكون فيها مسندًا إليه، بعد أن كان مسندًا في العلاقة الأولى؛ وفي هذه العلاقة الجديدة يتم إسناد الدواب (مسند/ مشبه به) إلى حال الموظفين (أفعال الترديد والتطبيل والصراخ: مسند إليه/ مشبّه)، فتصبح الصورة: إن موظفي الأرياف يرددون ويطبلون ويصرخون مثل الدواب، وهذه الصورة كسابقتها في النسق الأول تتضمن علاقة إسنادية عميقة تقوم على إسناد الدواب إلى موظفي الريف أنفسهم لا إلى أفعالهم؛ فتكون الصورة: موظفو الريف دواب.

وتستبطن الصورة الأخيرة (موظفو الريف دواب) دلالة أخرى تتطابق مع تلك التي أشرنا إليها في النسق الأول، ونتيجتها لا تختلف عن سابقتها؛ ومفادها أن إسناد الدواب إلى الموظفين القادمين من الريف هو في الحقيقة إسناد إلى الريف نفسه بصفته نسقًا ثقافيًا، فتغدو الدلالة العميقة: الريفيون دواب.

(22) محمود الجاسم، **نظرات لا تعرف الحياء** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2015)، ص 133.

وهذه المرة أيضًا تتشكل عناصر الصورتين في الحيز الإسنادي/ المشهد من النسقين المدني والريفي؛ فـ «الوظيفة» صفة مدنية، ولكنها تُنسب في الحيز الإسنادي إلى أبناء الريف، أما البغال والدواب فعناصر تنتمي إلى النسق الريفي. ويلاحَظ أن مستعمِل الصورة (ابن النسق المدني: «أصحاب المحلات والتجار في حلب»[23]) سعى قاصدًا إلى نسبة الوظيفة إلى الريف؛ حتى لا يتعلق إسناد البغال بالموظف عامةً، فينال موظفَ المدينة شيءٌ من هذا الإسناد، فخصص الوظيفة بابن الريف (الموظفون من الأرياف). وكما هو واضح، تعكس الصورتان موقفًا واضحًا من النسق المدني تجاه النسق الريفي؛ إذ بدا النسق الريفي مرتبطًا بالبغال ثم بالدواب التي هي أخس منزلةً من البغال في حكم القيمة.

وفي صورة أخرى كنائية بوضوح، من الرواية ذاتها، يقول أحد أبناء الريف المنتمين إلى حزب البعث:

- «لولا الرفيق أبو باسل ما تعلمنا ودرسنا وحطّينا كرافيتات»[24]

فحافظ الأسد (أبو باسل) هو الذي ألبس أبناء الريف «الكرافيتات» (ربطات العنق)، وهو الذي منحهم العلْم. والإشارة هنا إلى لبس «الكرافيت» كنايةٌ عن المكانة الاجتماعية المرموقة التي نالها أبناء الريف. وفي هذه الصورة المركّبة مُتَصوَّران يقومان على إسنادين مضمرين: الأول: إسناد فضل التعليم، والدراسة، والمكانة المرموقة إلى المسند إليه (حافظ الأسد)، ويتشكل من هذا الإسناد دلالة عميقة مفادها أن الرفيق أبو باسل صاحب فضل! ويقوم الإسناد الآخر على مُسند (لبس الكرافيتات)، ومسند إليه هو الضمير «نا» في الأفعال: «تعلمنا»، و«درسنا»، و«حطينا»؛ والمقصود به «الفلاحون». ويتشكل من هذا الإسناد دلالة عميقة أيضًا مفادها: نحن/ أبناء الريف أصبحنا محترمين، بسبب لبس الكرافيتات. وجرى التعبير عن كلتا الجملتين العميقتين في كلا النسقين عبر صياغة كنائية دمجت المتصوَّرين معًا.

ولا يختلف هذا الحيز الإسنادي/ المشهد عما سبقه من علاقات إسنادية، من جهة اعتماد عناصر الصورة فيه على النسقين الريفي والمدني بوصفهما مرجعين أساسيين لبنية المشهد ودلالته؛ فالضمائر في الأفعال «تعلمنا»، و«درسنا»، و«حطينا» تتعلق بالفلاحين، وهم عنصر أساسي من عناصر النسق الريفي. أما كلمة «رفيق» بدلالتها الحزبية فعنصر مدني؛ لأن مبدأ التحزيب هو مبدأ يتعلق بالمجتمع المدني لا بالريف، والأمر نفسه ينطبق على «الكرافيتات»، فهي أيضًا عنصر مدني؛ لأن لبس «الكرافيتات» مرتبط بارتداء البدلات الرسمية التي تشيع بين أبناء المدينة، من المثقفين، أو المسؤولين، أو الأثرياء.

وإذا ما أُخِذت المرجعيات المدنية والريفية بعين التقدير عند النظر إلى الدلالات العميقة الناشئة عن الحيز الإسنادي/ المشهد، يظهر بوضوح أن هناك تحيزًا واضحًا تستبطنه الدلالتان العميقتان اللتان تمّت الإشارة إليهما في هذا الحيز الإسنادي؛ وهو تحيُّزٌ يُعلي من شأن النسق المدني، ويجعله قيمةً

(23) الجاسم، ص 133.

(24) المرجع نفسه، ص 34.

في ذاته، أو مصدرًا للتقييم، على حساب النسق الريفي. ففي الدلالة العميقة الأولى (الرفيق أبو باسل صاحب فضل) يظهر أن صاحب الفضل على الفلاحين «رفيق»، وهي صفة تُستعمَل بين منتسبي حزب البعث العربي الاشتراكي، فصاحب الفضل «رفيق»؛ أي «حزبي»، والحزب عنصر مدنيّ، وبذلك تصبح الدلالة المضمرة: النسق المدني صاحب فضل على النسق الريفي، فهو إذًا أعلى منزلةً منه.

ولا يتوقف الأمر عند ذلك؛ فبالانتقال إلى الدلالة العميقة الأخرى: نحن أبناء الريف أصبحنا محترمين، بسبب لبس الكرافيتات، ثمة دلالتان مضمرتان على غاية من الأهمية، تقوّي إحداهما الأخرى؛ الأولى: إن القول باكتساب أبناء الريف صفة/ قيمة الاحترام يُضمر اعترافًا بأنهم لم يكونوا قد اتصفوا بهذه القيمة من قبل. وهذا يعني أن «الاحترام» طارئ على النسق الريفي وليس أصلًا فيه. وفي ذلك ما فيه من تحيّز واضح للنسق المدني الذي منحهم هذه القيمة بعد أن كانت مفقودة لديهم. وإذا انتقلنا إلى السبب الذي منح النسق الريفي صفة/ قيمة الاحترام سنجد أنه «لبس الكرافيتات»، وهو عنصر مدني أيضًا، وهنا تظهر الدلالة المضمرة الأخرى: إن الذي منح النسق الريفي صفة/ قيمة الاحترام هو النسق المدني. فلولاه لبقي النسق الريفي بلا «احترام»، إن صح التعبير.

ومن اللافت للنظر أن الطريقة التي حاز بها النسق الريفي الاحترام كانت عبر تقمصه أو تقليده لمكوّن مدني (لبس الكرافيتات)؛ على نحوٍ يعني أن الاحترام في الحقيقة مخصوص للكرافيتات «المكون المدني»، وليس للابسيها من أبناء الريف، فلو خلعوها زال عنهم الاحترام.

وينشأ عن هاتين الدلالتين المضمرتين معنًى كُلّي يتشكل في ذهن المتلقي، ويعكس جوهر العلاقات الدلالية كلها، وهو الإشارة إلى أنه لا غَناء للنسق الريفي عن النسق المدني، فالعلاقة بينهما علاقة تابع (النسق الريفي) بمتبوع (النسق المدني)، متخلف (النسق الريفي) بمتقدم (النسق المدني)، مُعطٍ (النسق المدني) بآخذ (النسق الريفي)، مقيّم (النسق المدني) بمقيَّم (النسق الريفي)، وغير ذلك.

ولعل من الدلالات الأخرى التي يستبطنها هذا الحيز الإسنادي/ المشهد الإشارةَ إلى العلاقة الوثيقة بين أبناء الريف والسلطة الحاكمة، سلطة حزب البعث، وتسويغ ولاء النسق الريفي للسلطة الحاكمة، لأنها منحته مكانةً خاصةً كانت محصورةً بأبناء النسق المدني (لبس الكرافيتات)، ونقلته من حيز الهامش إلى حيز جغرافي ثقافي اجتماعي كان بمنأى عنه، هو الحيز المدني.

يمكن القول، ختامًا، إن العلاقات والدلالات المشتبكة والمركبة في مشاهد التصوير الإسنادي الذي استعملته النصوص السردية تعكس في بنيتها العميقة موقفًا نسقيًا واضحًا ضد النسق الريفي، وسبب هذا الموقف السلبي هو تحول النسق الريفي إلى أداة تنفيذية للسلطة/ لحزب البعث الحاكم ضد مصالح النسق المدني. وما تلك الصور والدلالات السلبية التي أنيطت بالنسق الريفي من قبل النسق المدني إلا آلية من آليات الانتقام أو الدفاع عن النفس مارسها النسق المدني ضد النسق الريفي، ليس بصفته نسقًا مختلفًا طبقيًا، أو مناطقيًا، بل بصفته ممثلًا للسلطة/ لحزب البعث الحاكم.

المراجع References

التفتازاني، مسعود بن عمر. **مختصر المعاني: علم المعاني-علم البيان.** مع حاشية شيخ الهند محمود حسن. مج 1. الباكستان: مكتبة البشرى، 2010.

الجاسم، محمود. **نظرات لا تعرف الحياء.** بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2015.

الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات.** تحقيق محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة، [د. ت].

جونسن، مارك ولايكوف جورج. **الاستعارات التي نحيا بها.** ترجمة عبد المجيد جحفة. المغرب: دار توبقال، 2009.

حسن، مها. **عمت صباحًا أيتها الحرب.** إيطاليا: دار المتوسط، 2017.

خليفة، خالد. **لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة.** بيروت: دار الآداب، 2013.

الزمخشري، أبو القاسم. **المفصل في علم العربية.** تحقيق فخر صالح قدّارة. عمّان: دار عمار، 2004.

العلّاف، أحمد حلمي. **دمشق في مطلع القرن العشرين.** دمشق: دار دمشق، 1983.

المسيري، عبد الوهاب [وآخرون]. **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد.** تحرير عبد الوهاب المسيري. سلسلة المنهجية الإسلامية (9). الولايات المتحدة الأميركية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.

صدر حديثًا

أمِيا كومار باغتشي

العبور الخَطِر

الجنس البشري والصعود العالمي لرأس المال

ترجمة: عمر سليم التلّ

يحتوي هذا العمل التأريخي الشامل المبتكر والطموح، الذي يجمع بين أفكار مؤرخي الحرب وأفكار المنظّرين الماركسيين ومنظّري النظام العالمي، على تحليل نقدي للسيرورات التي أدت إلى صعود الغرب منذ القرن السادس عشر. ويصف ظهور الرأسمالية وعملها كنظام تحركه السوق بدلًا من العمل بشكل أصيل على مبدأ الأسواق الحرة. كما يوسع هذا الكتاب فهمنا لطبيعة الرأسمالية وتاريخها، ويتحدى الصنمية السلعية التي تحدّ من وجهة نظر معظم المؤرخين الاقتصاديين. ولا يتوانى مؤلفه عن تحدّي «مركزية أوروبا» التي لا تزال تشكل أساسًا مفاهيميًا لكثير من المؤرخين، أو عن تأييد السرديات التي تؤرخ للبشر على أنهم كائنات حية، لا دمى تخدم القضية المجرّدة «للنمو الاقتصادي». لذلك لا بد من أن يساهم هذا الكتاب، بسبب عمقه ونطاقه غير الاعتياديين، في تغيير الطريقة التي نفكر بها حول كثير من أكبر القضايا في تاريخ العالم وتطوره.

الحسن أسويق | Hassan Assouik*

تعـريف المـدرسة

Definition of *Madrasa*

ملخص: الغاية المقصودة من هذه الدراسة تعريفُ المدرسة في العصور الإسلامية تعريفًا من شأنه الوقوف على ماهية هذا المفهوم الملتبس الذي تعرّض للكثير من التشويه والذي يُستعمل استعمالات مغلوطة. إنها محاولة لمراجعة التعريفات المتداولة التي لا تزيده إلّا غموضًا واضطرابًا؛ لأنها تعريفات بالجنس لا ترقى إلى مستوى التعريف بالفصل؛ أي لا تُنبئُنا عن خصوصيته ولا تجيبنا عن سؤال: أي شيء هو في جوهره؟ ومعالجةً لإشكالية التسمية، واعتمادًا على مقاربة لغوية مفاهيمية، سنسعى إلى بيان التعالق بين المنطوق اللغوي والمفهوم الاصطلاحي لمُسمّى «المدرسة» بغرض تأكيد أن ما يميزها ويفصلها، بالمعنى المنطقي، عن المؤسسات الأخرى، خاصية واحدة هي التدريس ولا شيء غير ذلك، معتمدين، من أجل ذلك وعلى نحو خاص، على مجموعة من كتب التراجم والمناقب والطبقات في العصر الوسيط الإسلامي.

كلمات مفتاحية: المدرسة، التدريس، الفقه.

Abstract: This paper seeks to define the concept of *Madrasa* in the Islamic Middle Ages - a concept that underwent serious distortion. It then reviews the current definitions that do not reflect its true essence. It is an attempt to review the current definitions, which only add to the ambiguity and confusion, because they do not relay its specificity and do not answer the question of what the essence of the concept is.

Based on a conceptual linguistic approach, the study will clarify the correlation between the linguistic and conventional aspects of the concept of school, in order to emphasize what distinguishes it from other institutions, namely, teaching and nothing else. The study relies upon a collection of books of translations, manuscripts and classes in the Islamic Middle Ages.

Keywords: *Madrasa*, Teaching, Jurisprudence.

* أستاذ الفلسفة وباحث في تاريخ الأفكار العلمية قبل العصر الحديث/ المغرب.

Professor of philosophy and researcher in the history of pre–modern scientific ideas in Morocco.

تقديم

استقطب موضوع مؤسسة المدرسة في العصر الوسيط الإسلامي اهتمام الباحثين والدارسين الذين تعددت مقارباتهم واختلفت أطروحاتهم حول هذا الموضوع الإشكالي المتعدد المنافذ والأبعاد، والذي يمثّل نقطة تقاطع السياسات والممارسات الثقافية والإستراتيجيات المختلفة لمأسسة العلم[1] ولآليات تبليغه[2] «ولإنتاج المعرفة وإعادة إنتاج النخب»[3].

ثمة، إذًا، مقاربات مختلفة ودعاوى متخاصمة بخصوص الظاهرة المدرسية أسفرت عن أفهام وأحكام متباينة؛ لكن المستقرئ لتلك المقاربات والدعاوى سيجد أن ثمة حقيقة مُسلّمًا بها من الجميع، والإجماع حولها منعقد، هي أن لفظ المدرسة لم يظهر على نحو واضح وكمُسمّى لا يتطرق إليه الشك إلا في القرن الحادي عشر الميلادي (القرن الخامس الهجري) في المشرق زمن السلاجقة الأتراك، وفي القرن الرابع عشر الميلادي (القرن الثامن الهجري) في الغرب الإسلامي زمن بني مرين.

إذا استقرأنا تلك الأبحاث والدراسات ابتغاء الوقوف على تعريف موحد لمُسمى المدرسة يُنبئنا عن خصوصيته وتميزه من المؤسسات العلمية - التعليمية الأخرى التي وُجدت قبلها كالكتّاب والمسجد والجامع ودور العلم والزوايا والخوانق والمكتبات والبيمارستانات ودور القرآن والحديث وغيرها، لا نجد إلا تعاريف بالجنس لا تزيد اللفظ إلا غموضًا واضطرابًا، ولا ترقى إلى الحد التام الذي لا يتم إلا بذكر الجنس والفصل والموصل إلى تصور حقائق الأشياء؛ فالقول إن المدرسة «مؤسسة حضرية لا توجد إلا في الحواضر الكبرى» أو «مؤسسة فقهية» أو «وقفية» أو «المؤسسة التي تجمع بين الإيواء

---

(1) يُعد جورج مقدسي (1920-2002) رائدًا في مجال دراسة الظاهرة المدرسية بالشرق الإسلامي في العصر الوسيط، وإليه يرجع الفضل في إثارة الانتباه إلى الأهمية المركزية لمؤسسة المدرسة في تاريخ الحضارة الإسلامية باعتبارها المنطلق لفهم التحولات والتطورات الفكرية في العالم الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وبداية لـ «مأسسة العلم وتمهين العلماء»، وذلك في مقاله الأول الذي كتبه في عام 1961، انظر:

George Makdisi, «Muslim Institutions of Learning in Eleventh–Century Baghdad,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 24, no. 1 (1961), pp. 1–56.

من أجل بيبليوغرافيا شاملة، انظر مقالنا: الحسن أسويق، «المدارس المرينية: سياستها التعليمية وأثرها على الحياة الفكرية»، في: سعيد البوسكلاوي (منسق)، **العلم والتعليم في بلاد المغرب من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر الهجري**، سلسلة ندوات ومؤتمرات 7 (وجدة: مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2017)، ص 149-190.

(2) من أهم تلك الدراسات نذكر:

Georges Vajda, *La Transmission du Savoir en Islam: VIIe–XVIIIe siècles*, Nicole Cottart (ed.), (London: Variorum Reprints, 1983); Jonathan Porter Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992); Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus:1190–1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Nicole Grandin & Marc Gaborieau (eds.), *Madrasa: Transmission du Savoir dans le Monde Musulman* (Paris: Arguments, 1997); Vanessa Van Renterghem, «Les élites dans le monde arabo–musulman medieval: L'exemple de Bagdad sous les Seldjoukides,» *Hypothèses*, vol. 4, no. 1 (2001)

(3) Chamberlain, p. 69–90; Dominique Urvoy, *Le Monde des Ulémas andalous du V/XI au VII/XIIIe siècle: étude sociologique* (Genéve: Librairie Droz, 1978), p. 224.

والتدريس» ليس إلا مجرد عرض لخصائص مشتركة لا تفيد الفصل الذي يحدد، بلغة المناطقة، جوهر الشيء و«يحمل على الشيء في جواب: أي شيء هو في جوهره»[4].

إن هذه المنازعة على حدود اللفظ هي التي حدت بجوناثان بيركي، الذي يُعد أحد أبرز الباحثين في الموضوع، الذي نحن بسبيله، إلى الاعتراف باستحالة إيجاد تعريف دقيق للفظ المدرسة[5].

مقصودنا في هذه المقالة هو محاولة تعريف المدرسة من خلال بيان تعالق المنطوق اللغوي والمفهوم الاصطلاحي لمُسمّى «المدرسة»، معتمدين، بغرض تأكيد أن ما يميزها ويفصلها، بالمعنى المنطقي، عن المؤسسات الأخرى، خاصية واحدة هي التدريس ولا شيء غير ذلك، على مجموعة من كتب التراجم والمناقب والطبقات في العصر الوسيط الإسلامي. علمًا أن وظيفة التعريف، بوصفها إحدى السمات الرئيسة للتفكير العلمي، هي «تبديد اللبس الناتج من الاستعمالات المختلفة للغة»[6].

أولًا: الأصل اللغوي للفظ المدرسة

يُستفاد من مختلف القواميس العربية والأعجمية أن لفظة المدرسة لفظة عبرانية، وهي دخيلة على اللسان العربي. إنها تصحيف للفظة «مدراش» Midrash التي تفيد، في أصلها اللغوي، معنى «التعمق في دراسة النص وتفسيره»[7].

وقد استعملت اللفظة عند اليهود بمعنى المعهد الذي تدرس فيه التوراة وكل ما له علاقة بالديانة العبرانية. ويطلقون عليها «بيت هامدراش» Beth-Ha-Medrash أي «بيت المدراش»، و«بيت ها تلمود» أي «بيت التلمود»، تمييزًا لها من بيت الكُتّاب حيث يتعلم الأطفال القراءة والكتابة والمبادئ الأولية للمعرفة. لقد دخلت لفظة «مدرسة» اللسان العربي، إذًا، من «الوجهة الدينية»[8] وأُطلقت على المكان الذي تدرس فيه التوراة، «فصار بمنزلة المدرسة، يقصده اليهود للتفقّه فيه والتعلّم»[9].

نقرأ في **لسان العرب**: أن المدرسة (مفرد مدارس) وهو «اسم مكان من فعل درس على وزن فعل. والمُدرّس اسم فاعل. وهو المُدرس للفقه»[10]. كما نقرأ أيضًا: «المدراس: البيت الذي يدرس فيه

---

(4) أبو حامد الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ص 77.

(5) Berkey, p. 16.

(6) Heinrich Rickert, *Théorie de la définition*, Marc de Launay & Carole Prompsy (trad.) (Paris: Gallimard, 1997), p. 219.

(7) جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بغداد: منشورات الشريف الرضي، [د. ت.])، ص 1864.

(8) عبد الحق زريوح، «المدرسة والكتّاب وأصولهما اللغوية والتاريخية»، **مجلة التراث العربي**، العدد 95 (2001).

(9) علي، ص 1865.

(10) Bilal Marroco & Luca Mattei, «La Madraza yusufiyya en época andalusíun: diálogo entre las fuentes árabes escritas y arqueológicas,» *Arqueología y territorio medieval*, no. 16 (2009), pp. 53–74.

القرآن»[11]. كما ورد في **القاموس المحيط**: «والمدراس: الموضع الذي يقرأ فيه القرآن، ومنه مدراس اليهود»[12]، أي «المدراس: بيت تدرس فيه التوراة»[13].

والجدير بالإشارة أن المكان المخصص لمثل هذه الدراسات عند المسيحيين كان يسمى «سكوليه» Skholé؛ المكانُ الذي يجتمع فيه رجال الدين المسيحيون في أماكن الدرس المعروفة باسم «سكوليه» من أجل (دراسة) نص مشهور من نصوص القدماء[14].

والجدير بالإشارة، أن كلمة «سكوليه»، اليونانية الأصل، كانت ترتبط عند اليونانيين بالزمن؛ أي ذلك الزمن المخصص للنشاطات الدراسية من طرف علماء متفرغين يتمتعون بكل شروط الراحة والسكينة[15]. وهذا ما أسماه ابن جبير، لاحقًا، في **رحلته** بـ «راحة البال»[16]. وهذا هو القاسم المشترك الأساس بين مدْراش اليهودي وسْكوليه المسيحي والمدرسة الإسلامية.

ثانيًا: الفروق بين الإقراء والتعليم والتدريس

1. الإقراء

الإقراء عملية استظهار واستماع بين المقرئ والمستمع بغاية الحفظ، وهي مهمة يمكن أن يقوم بها صغار السن[17]. يتعلق الأمر بإقراء القرآن، على وجه الخصوص، بغاية الحفظ؛ إنه تلقين لكتاب الله من أجل حفظه كما ورد عند أبي بكر بن العربي في كتابه **الأحكام** حيث يقول: «وللقوم في التعليم سيرة بديعة، وهي أن الصغير منهم إذا عقل بعثوه إلى المكتب، فإذا عبر المكتب أخذوه بتعلم الخط والحساب والعربية، فإذا حذقه كلّه أو حذق منه ما قدر له خرج إلى المقرئ فلقنه كتاب الله فحفظ منه كل يوم ربع حزب أو نصفه أو حزبًا حتى إذا حفظ القرآن خرج إلى ما شاء الله من تعليم أو تركه»[18].

(11) لفظ «مدرسة» في: أبو الفضل محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، 2003)، حرف «الدال».

(12) المرجع نفسه.

(13) لويس معلوف، **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**، ط 19 (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د. ت.])، مادة: «درس»، ص 211.

(14) ديمتري غوتاس، **الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر**، ترجمة وتقديم نقولا زيادة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 49.

يذكر ماكس مايرهوف ما يلي: «اسمها بالسريانية 'إسكول' المأخوذة من اللفظ اليوناني [...]، ومنه صنع العرب لفظ 'إسكول' الذي يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة ملحقة بدير»، انظر: ماكس مايرهوف، «من الإسكندرية إلى بغداد: بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب»، في: عبد الرحمن بدوي (جمع وترجمة)، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ط 4 (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، 1980)، ص 38-100.

(15) «Skholè,» *Revue Skhole*, accessed on 30/4/2019, at: http://bit.ly/2V5jCIv

(16) أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الأندلسي، **رحلة ابن جبير في مصر وبلاد العرب والعراق والشام وصقلية عصر الحروب الصليبية**، تحقيق حسين نصار (القاهرة: مكتبة مصر، 1992)، ص 360.

(17) أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد (ابن مريم المديوني التلمساني)، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان** (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1987)، ص 17.

(18) أبو عبد الله محمد بن سحنون، **كتاب آداب المعلمين**، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب ومحمد العروسي المطوي، مراجعة الطبعة الثالثة إبراهيم بن مراد (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، [د. ت.])، ملحق الكتاب، ص 115.

في معرض حديثه عن دور العلم، يشير يوسف العش إلى وجود «دار القُرّاء [وهي] بناء مخصص لقرّاء القرآن الكريم»[19]. ومن ثمة، فإن القراءة دون درجة الدراسة[20]؛ لكن عندما تكون الغاية هي الفهم والتفقُّه وليس مجرد الحفظ، تكون القراءة أقرب إلى الدراسة وبمنزلة تقرّؤ أو مُقارأة: تصديقًا لما ورد عند الأصفهاني: «وتقرّأتُ تفهّمْتُ، وقارأْتُه دارسْتُه»[21]، كما أن إقراء الفقه في المدرسة، إنما يُقصد به الإملاء[22]، أما القراءة فهي، كما ورد عند البلوي، «قراءة تفقّه وبحث»[23]، تصديقًا لما جاء في لسان العرب: «قرأتُ: تفقّهْتُ»[24].

٢. التعليم

عبارة عن عملية تلقين تتم بين مالك العلم (المعلم) وطالبه (المتعلم) في الكُتّاب، وهي عملية لا غنى عنها للصبيان (الأولاد). والغاية منها إكساب المتعلم مهارة عملية؛ حول تعليم الصبيان بالبلاد المشرقية في القرن السادس الهجري. يقول الرحالة المغربي ابن جبير: «وتعليم الصبيان للقرآن بهذه البلاد المشرقية كلها»[25].

وهكذا يتم «تعليم الأولاد»[26] صنعة من الصناعات كالحياكة والنسج[27]. كما قد تكون الغاية تلقين السنن والفرائض الواجب تعلمها، لكن الحفظ هو المراد تحقيقه عندما يتعلق الأمر بتعليم العلوم، وهكذا يمكن الحديث عن تعليم الفقه أو القرآن أو النحو أو الحساب، غير أن تعليم الفقه ليس

(19) يوسف العش، **دور الكتب العامة وشبه العامة لبلاد العراق والشام ومصر في العصر الوسيط**، ترجمة وتحقيق نزار أباظة ومحمد صباغ (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، 1991)، ص 94.

(20) والقراءة دون درجة الدراسة، لذلك يبدو لنا أن العلّامة أحمد التوفيق في تحقيقه لكتاب ابن الزيات قد جانب الصواب عندما استبدل كلمة «لقراءة» الواردة في النص الأصلي بكلمة «لدراسة» (القرآن)، وخاصة أن الأمر يخص غلامًا (أبو بكر بن أبي زكريا) كان يقصد المسجد لحفظ القرآن، انظر: أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي (ابن الزيات)، **التشوف إلى رجال التصوّف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق، ط 2 (الرباط: منشورات كلية الآداب، 1997)، ص 137.

(21) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، راجعه وقدم له وائل أحمد عبد الرحمن (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، مادة: «قرأ»، ص 400.

(22) المرجع نفسه، ص 97.

يقول ابن بطوطة متحدثًا عن المعلمين بجامع بني أمية الكبير: «وبه جماعة من المعلمين لكتاب الله يستند كل واحد منهم إلى سارية من سواري المسجد يلقن الصبيان ويقرئهم»، انظر: ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة المسماة: تحفة النظّار في غرائب الأقطار وعجائب الأمصار**، علّق عليه محمد السعيد محمد الزيني (القاهرة: المكتبة التوقيفية، [د. ت.])، ص 87.

(23) خالد بن عيسى البلوي، **تاج المفرق في تحليّة علماء المشرق**، مقدمة وتحقيق الحسن السائح، ج 1 (المحمدية: صندوق إحياء التراث الاسلامي المشترك بين المملكة المغربية والامارات العربية المتحدّة، [د. ت.])، ص 236.

(24) جمال الدين بن منظور، **لسان العرب**، مادة: «قرأ».

(25) ابن جبير، ص 342.

(26) أحمد بن القاضي المكناسي، **جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس** (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973)، ص 127.

(27) ابن مريم التلمساني، ص 38. أو حِرف أخرى كما يذكر ابن خلدون: «وأقام لتربيتهم أساتيذ معلمين لحرفة الجندية، من الثقافة والرمي، بعد تعليم الآداب الدينية والخلقية»، انظر: عبد الرحمن بن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا** (سوسة: دار المعارف للطباعة والنشر، 2004)، ص 335.

كتدريسه؛ الأول غايته الحفظ والمحاكاة والثاني غايته الفهم. كما نقرأ في **جذوة الاقتباس** أن الفقيه المقرئ إبراهيم أحمد اللمطي الفاسي (ت. 988هـ): «كان رجلًا صالحًا فاضلًا يعلم أولاد المسلمين القرآن والنحو بمكتب عقبة السبيطريين»[28].

وبصفة عامة فالتدريس يستهدف الطلبة، بينما يستهدف التعليم الصبيان. وهذا ما عبّر عنه ابن جبير بوضوح حين ميّز بين «تدريس الطلبة وتعليم وتلقين الصبيان»[29]. والمنهج المتبّع في ذلك هو التكرير والتكثير، إذ إن «التعليم اختص بما يكون بتكرير وتكثير حتى يحصل منه أثر في نفس المتعلم»[30].

وحول مهمة معلم الكتّاب والشروط الواجب أن تتوافر فيه، يقول السبكي في **معيد النعم ومبيد النقم**: «وينبغي أن يكون صحيح العقيدة، فلقد نشأ صبيان كثيرون عقيدتهم فاسدة، لأن فقيههم كان كذلك. فأول ما يتعيّن على الآباء الفحص عن عقيدة معلم أبنائهم قبل البحث عن دينه في الفروع، ثم البحث عن دينه في الفروع. ومن حق معلم الصغار ألا يعلمهم شيئًا قبل القرآن، ثم بعده حديث النبي، صلى الله عليه وسلم، ولا يتكلم معهم في العقائد، بل يدعهم إلى أن يتأهلوا حق التأهل، ثم يأخذهم بعقيدة أهل السنة والجماعة، وإن هو أمسك عن هذا الباب فهو الأحوط. وله تمكين الصبي المميز من كتابة القرآن في اللوح وحمله، وحمل المصحف وهو محدث»[31].

3. التدريس

مهمة التدريس مهمة ينهض بها العلماء من أجل تكوين الفقهاء. وهي مهمة تعليمية وليست مجرد مهمة تربوية[32]. والطلبة بهذه المدارس يسمون فقهاء[33]، لكن ليس كل طالب يستحق صفة الفقيه. يقول صاحب **الديباج المذهب**: وكان [...] لا يرى أن يسمى طالب العلم فقيهًا حتى يتكهّل، ويكمل سنه ويقوى نظره، ويبرع في حفظ الرأي، ورواية الحديث، ويتميز فيه، ويعرف طبقات رجاله، ويحكم عقد الوثائق، ويعرف عللها، ويطالع الاختلاف، ويعرف مذاهب العلماء، والتفسير، ومعاني القرآن. فحينئذ يستحق أن يسمى فقيهًا، وإلا فاسم الطالب أليَقُ به إلى أن يلحق بهذه الدرجة، ودعاء الداعي له باسم الفقيه: سخرية»[34].

---

(28) ابن القاضي المكناسي، ص 87.

(29) نقولا زيادة، **دمشق في عصر المماليك** (بيروت: مكتبة لبنان؛ نيويورك: مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، 1966)، ص 83.

(30) الأصفهاني، مادة: «علم»، ص 348.

(31) تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم** (القاهرة: جماعة الأزهر للنشر والتأليف؛ دار الكتاب العربي بمصر، 1948)، ص 130.

(32) حول الفرق بين التربية والتعليم، انظر «شفاء السائل حسب ابن عباد الرندي»، انظر: عبد الرحمن بن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، تحقيق محمد مطيع الحافظ (دمشق؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996).

(33) السبكي، ص 108-109.

(34) ابن فرحون المالكي، **الديباج المذهّب في معرفة أعيان المذهب**، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، مج 1، ط 2 (القاهرة: دار التراث للطبع والنشر، 2005)، ص 159.

إن العلماء هم الذين يتولون مهمة التدريس بالمدارس. نقرأ في **الشهب اللامعة**: «كان الوزير نظام الملك قد بنى دور العلم للفقهاء، وأنشأ المدارس للعلماء، وأسس الرباطات للعبادة، والزهاد، وأهل الصلاح والفقراء»[35]. وتصديقًا لذلك يقول التنبكتي إن المدرسة «أنوه مواضع التدريس»[36].

وفي إشارة عابرة، يذكر جورج مقدسي أن ثمة تداخلًا بين لفظي «الدرس» و«الفقه»، فهناك كلمات من جذر: «فقه»، وجذر: «درس». كـ «تفقّه على»، «درس على»، «درس الفقه على»، «أخذ الفقه عن»،» قرأ الفقه على»، و«سمع الدرس على»، وهي كلها عبارات تعني دراسة الفقه على مدرس الفقه[37]. وهذا معناه أن التدريس يعني أساسًا تدريس الفقه، أو العلوم الشرعية، وما يتطلبه ذلك من جدل وخلاف ومناظرة[38].

وكما يقول القلقشندي في **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** «التدريس [...] موضوعه إلقاء المسائل العلمية للطلبة وذلك ليستنبط المسائل وليجيب بالأدلة المسائل وليرجح المباحث»[39]. أي إن الأمر يتعلق بمسائل الفقه التي هي مسائل علمية[40] «تتطلب دراسة وبحثًا دقيقين»[41] في «المدارس التي جُعلت للاشتغال بالعلم»[42].

(35) عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق علي سامي النشار (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984)، ص 219.

(36) أحمد بابا التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، تحرير وتقديم حماه الله ولد سالم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، ص 48.

ينقل لنا ابن أبي زرع شهادة لأحد الفقهاء عبارة عن رسالة موجهة إلى ابنه يحثه فيها على الجد والتحصيل مقرنًا بين الدرس والرياسة، إنه الشيخ الفقيه القاضي الصالح الورع عيسى بن عمران (ت. 708هـ) كتب إلى ولد له بمدينة فاس قد راهق الحلم: «إلى ولدي فلان هداه الله وصانه، وجمله بالعلم والتقوى وزانه، كتبته إليكم عن اشتياق كثير، وبمشيئة الله تعالى تتيسر الأمور، ويتكاثف السرور، وإذا وجدتكم على ما أحبه من أدوات الحفظ والأداء، والتزام أدب العقلاء، جازيتكم بما يرضيكم، وبما يزيد على أقصى تمنيكم، وقد أجمعت الأمة على أن الراحة لا تنال بالراحة، وأن العلم لا ينال براحة الجسم، فادرس ترؤس، واحفظ تحفظ، واقرأ ترقى، ومهما ركنت إلى الدعة، كنت من أهل الضعة، انظر: علي بن أبي زرع الفاسي، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، راجعه عبد الوهاب بن منصور، ط 2 (الرباط: المطبعة الملكية، 1999)، ص 352.

(37) Makdisi, p. 113.

(38) أشار جورج مقدسي إلى التباس هذه المفاهيم الثلاثة: الجدل، والخلاف، والمناظرة، والتي اعتمدت بوصفها أساليب منهجية في التدريس بقوله: «أشير في هذا الصدد إلى التباس مصطلحات: الجدل [الدياليكتيك] والخلاف [تعارض وتخاصم الآراء الفقهية]، وكذا النظر والمناظرة؛ هذه المصطلحات الأربعة التي تشكل عماد منهجية تدريس الفقه بالمدارس»، انظر:

Ibid., p. 109.

(39) أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، تحقيق محمد شمس الدّين [وآخرين]، مج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 2366؛ أبو العباس أحمد الخطيب (ابن قنفذ القسنطيني)، **أنس الفقير وعزّ الحقير**، اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور، سلسلة الرحلات 2 (الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965)، ص 50.

(40) ابن قنفذ، ص 50.

(41) Yunersy Legorburo Ibarra, «Espacios del conocimiento, muros del silencio: Fundamentos arquitectónicos de la madrasa en el Islam oriental, siglos XIV–XVI,» *Estudios de Asia y Africa*, vol. 41, no. 3 (Septiembre–Diciembre 2006), p. 405–438.

(42) القلقشندي، مج 3، ص 2366.

يتحصّل لنا مما تقدم أن المدارس وُجدت من أجل تدريس مسائل الفقه لفئة مخصوصة يعول عليها أن تتولى الخطط الشرعية في المستقبل، وهي خطط ينالُونها بالفقه[43]. وفضلًا عن ذلك فإن مهمة التدريس تتطلب الضلوع في العلم والتفقه في المادة المُدرَّسَة. وأصحاب التدريس على أربعة أصناف: «المحدّثون والقرّاء والفقهاء وشيوخ النحو»[44]، كما أن هدفه الفهم وليس الحفظ، فهم المسائل عبر تكرارها وإعادتها «حتى يفهمها الخاص والعام»[45]. أي «المدارسة» بغاية «فهم الدقائق» كما عبّر عن ذلك ابن مريم[46]. وعليه، فإن التدريس بهذا المعنى يقوم على الجدل والمناظرة[47].

في معرض حديثه عن الانتقال من المسجد إلى المدرسة، يقول آدم متز: «وكان تغير طريقة التعليم سببًا في إيجاد نوع جديد من المؤسسات العلمية، ذلك أنه لما انتشرت طريقة التدريس نشأت المدارس، ولعل من أكبر الأسباب في ذلك أن المساجد لم يكن يحسن تخصيصها للتدريس بما يتبعه من مناظرة وجدل قد يخرج بأصحابه أحيانًا عن الأدب الذي تجب مراعاته للمسجد»[48].

أ. المُدرّس

جاء في **العباب الزاخر**[49]: «ورجل مُدرّس: أي مُجرّب»؛ ووظيفته شبيهة بوظيفة الأستاذ[50]، بحيث يجب عليه، كما يقول تاج الدين السبكي: «أن يُحسن إلقاء الدرس، وتفهيمه للحاضرين»[51]؛ وموضوع التفهيم والتحقيق، كما هو معلوم عند أهل الاختصاص، من صميم «مشكلات الفقه»[52]. ولمّا لاحظ وجود متطفلين على هذه المهمة وغير جديرين بها وليسوا مؤهلين لها، عبّر عن ذلك

---

(43) ابن قنفذ، ص 107.

(44) زيادة، ص 121.

(45) ابن مريم، ص 41.

(46) المرجع نفسه، ص 118.

(47) André Perrin, «Éducation et instruction,» *Philo pour tous*, accessed on 30/4/2019, at: http://bit.ly/2IQBEaG

(48) آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، تقديم مصطفى لبيب عبد الغني، ج 1 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008)، ص 286.

(49) الحسن بن محمد الصغاني، **العباب الزاخر واللباب الفاخر** (بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1978)، مادة «درس».

(50) لفظ «الأستاذ»، من أصول لغوية تركية - كردية، ويعني «المعلم وأستاذ الصناعة ورئيسها فارسيته أستاذ، ومنه أستا بالتركية والكردية»، انظر: السيد ادّى شير، **كتاب الألفاظ الفارسية المعربة**، ط 2 (القاهرة: دار العرب، 1987-1988)، ص 10. وبحسب علماء الحديث، فإن لقب الأستاذ لا يطلق إلا على من جمع ثمانية عشر علمًا، وقد قيل إنه سمي الأستاذ لأنه الماهر بالشيء. وبحسب ما جاء في كتاب **بلغة الأمنية** لمؤلف مجهول (عاش في القرن الرابع عشر الميلادي، وتوفي بعد سنة 820هـ) لا ينعت بالأستاذ إلا من كان مدرسًا بمدرسة والمشهود له بالمهارة، والذي يجمع بين مهمتي التعليم والتأديب، لكنه يدرس مواد غير الفقه كالنحو وغيرها من المواد، انظر: مؤلف مجهول، **بلغة الأمنية ومقصد اللبيب فيمن كان بسبتة في الدولة المرينية من مدرس وأستاذ وطبيب** (الرباط: المطبعة الملكية، 1984). وتصديقًا لابن الزيات: «طلب بعض الرؤساء من أرباب الدولة أستاذًا لبنيه يقرئهم النحو»، انظر: ابن الزيات، ص 199، بينما يطلق المدرس على مدرس الفقه سواء بالمدرسة أو الجامع والمسجد. وبحسب الغزالي «الأستاذون» هم القدوة والتلامذة «أتباع»، انظر: أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين**، علق عليه جمال محمود محمد سيد، مج 1 (القاهرة: دار الفجر، 1999)، ص 138.

(51) السبكي، ص 105.

(52) المرجع نفسه.

بقوله: «ومن أقبح المنكرات مدرس يحفظ سطرين أو ثلاثة من كتاب، ويجلس يلقيها ثم ينهض. فهذا إن كان لا يقدر إلا على هذا القدر فهو غير صالح للتدريس، ولا يحل له تناول معلومه، وقد عطل الجهة، لأنه لا مَعْلوم لها. وينبغي ألا يستحق الفقهاء المنزلون معلومًا، لأن مدرستهم شاغرة من مُدرس»[53].

وفي السياق نفسه، وبخصوص المشكلة نفسها، قال التنبكتي معلقًا على قول سابق للمقري حول دور المدارس المرينية في فساد العلم: «ولعمري لقد صدق في ذلك وبر. فلقد أدى ذلك إلى ذهاب العلم بهذه المدن المغربية، والتي هي بلاد العلم من قديم الزمان كفاس وغيرها حتى صار يتعاطى الإقراء على كراسيها من لا يعرف الرسالة أصلًا فضلًا عن غيرها، بل من لم يفتح كتابًا للقراءة قط، فصار ذلك ضحكة، وبسبب ذلك أنها صارت بالتوارث والرئاسات، أعاذنا الله حتى خلت الساعة ممن يعتمد عليه في علمه»[54].

يستفاد مما سبق أن المدرسة موضع لفئة مخصوصة وليس للعامة. يقول ابن الحاج في **المدخل**: «المدرسة ليست للعامة». إن القصد من إنشاء المدارس كما يذكر ابن الحاج دائمًا: «أن يأتيها غالبًا من قصد العلم أو الاستغناء»، فليس كل من دخل الجامع أو المسجد يريد أن يتعلم بالضرورة، «ولكن كل من دخل المدرسة يريد أن يتعلم بالضرورة»[55].

وتصديقًا لقول التنبكتي، فإن بعض الواقفين اشترطوا على المدرس أن يكون بالغًا سن الأربعين[56]. وبحسب الشيخ أبي محمد عبد الله بن محمد بن موسى العبدوسي يجب أن يكون عمر الطالب في المدرسة عشرين سنة فما فوقها[57]. و«عند ابن عرفة أن إطلاق لفظ المدرّس على ناقل كلام الناس بدون كشف وبحث مجاز لا حقيقة»[58].

ب. الدّرس

نقرأ في **لسان العرب**: «والدَّرْسُ: أَثر الدِّراس، ودَرَسَ الكتابَ يَدْرُسُه دَرْسًا ودِراسَةً ودارَسَه، من ذلك، كأَنه عانده حتى انقاد لحفظه. ودَرَسْتُ الكتاب أَدْرُسُه دَرْسًا أَي ذلَلته بكثرة القراءة حتى خَفَّ حفظه عليَّ، من ذلك؛ قال كعب بن زهير: وفي الحِلم إِدْهانٌ وفي العَفْوِ دُرْسَةٌ، وفي الصِّدْقِ مَنْجاةٌ من الشَّرِّ

(53) المرجع نفسه، ص 106.

(54) التنبكتي، ص 69.

(55) منى محمد بدر محمد بهجت، **أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي على الحضارتين الأيوبية والمملوكية بمصر**، ج 1 (القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2002)، ص 130.

(56) التنبكتي، ص 69.

(57) أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، **المعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب**، ج 7 (الرباط: نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981)، ص 7.

(58) أحمد بن محمد المقري، **أزهار الرياض في أخبار عياض**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد العظيم شلبي (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1939)، ص 35، عن: الطاهر المعموري، **جامع الزيتونة، جامع الزيتونة ومدارس العلم في العهد الحفصي والتركي من سنة 1206/603 إلى سنة 1705/1117** (القاهرة: الدار العربية للكتاب، 1980)، ص 26.

فاصْدُقِ، قال: الدُّرْسَةُ الرِّياضَةُ، ومنه دَرَسْتُ السورةَ أَي حَفظتها»[59]، وذلك لن يتأتى إلا بمداومة القراءة.

وقد جاء في **المفردات في غريب القرآن**: «درس الكتاب ودرست العلم تناولت أثره بالحفظ. ولمّا كان تناول ذلك بمداومة القراءة عبّر عن إدامة القراءة بالدرس»[60]. إن الدرس الفقهي، إذًا، «قراءة بحث وتحقيق»[61].

يقول ابن مريم في ترجمته لأحد المدرسين: «يبدأ أولًا بإيضاح صورة المسألة حتى يفهمها كل أحد، ثم بعد ذلك يتسع في نقل كلام الشُّرّاح ويبحث معهم، ثم بعد ذلك ينقل من الأمهات والدواوين الكبار كاللّخمي وابن رشد والنوادر ونحوها يحقق بها فقه المسألة»[62].

ولأن الدرس موجه إلى الكبار يتكفل به «رجل يدرس العلم ويدرّسه»[63]، وعلى الرغم من أن الدرس في العصر الوسيط الإسلامي كان يقصد به درس الفقه[64]، فإن التدريس قد يهم أصول الدين وأصول الفقه. «وحدثني أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم: حدثني أبو علي سالم بن سلامة السوسي أن أبا الفضل لما قدم سجلماسة نزل مسجد ابن عبد الله ليدرس أصول الدين وأصول الفقه»[65]. وهكذا فإن دراسة ومُدارسة القرآن معناهما التعمّق والتبحّر أي التفقّه، وهذا أمر يحتاج إلى الاعتكاف[66].

خاتمة

بالالتفات إلى ما تقدم، يتضح أنه، بالرجوع إلى كتب التراجم والمناقب والطبقات في الفترة التي ظهرت فيها المدارس، نجد أن ثمة تعالقًا بين المنطوق اللغوي والمفهوم الاصطلاحي للفظ المدرسة. كما نجد حرصها على التمييز الدقيق بين الإقراء والتعليم والتدريس؛ فإذا كان الإقراء والتعليم للصبيان، فالتدريس خاص بالطلبة، يدرسون الفقه في «أنوه مواضع التدريس»، والتي تتنزل منزلة التعليم الجامعي الإسلامي، كما مثّل ظهورها في الحضارة الإسلامية الوسيطية حدثًا تاريخيًا ترتب على وضع

(59) ابن منظور، حرف «الدال».

(60) الراغب الأصفهاني، مادة: «درس»، ص 174.

(61) ابن مريم، ص 45.

(62) المرجع نفسه، ص 87.

(63) ابن الزيات، ص 88. في معرض ترجمته لأحد الأشياخ (أبو عمران).

(64) يتحدث ابن فرحون عن عالم «أقرأ القرآن، ودرّس الفقه، وأسمع الحديث» انظر: ابن فرحون المالكي، مج 1، ص 188.

(65) المرجع نفسه، ص 98.

(66) وذكر عند ابن خلدون لفظ المدارسة. يقول: «فعكف [...] في بيته على مدارسة القرآن»، ابن خلدون، **التعريف**، ص 69.

وفي: **التشوف**: «كنت بمسجد أبي مهدي أدرس فيه القرآن»، انظر: ابن الزيات، ص 263. ويستعمل ابن خلدون كلمة «المُدارسة»: يقول مثلًا في **التعريف**: «ودارست عليه [الأستاذ أبي العباس البطرني] كتبًا جمة مثل كتاب التسهيل لابن مالك ومختصر ابن الحاجب في الفقه»، ابن خلدون، **التعريف**، ص 24. إن المدارسة درجة عليا من التفقه والفهم. يقول في معرض تعريفه بأبي عبد الله المقري من أهل تلمسان: «أخذ العلم بها [تلمسان] عن أبي عبد الله محمد السلاوي، ورد عليها من المغرب خلوًا من المعارف، ثم دعته همته إلى التحلي بالعلم، فعكف في بيته على مدارسة القرآن»، المرجع نفسه، ص 69.

ديني - اجتماعي - قانوني معين، كما ترتّبت عليها نتائج تربوية وفكرية عميقة بما هي مؤسسة أصبحت، منذ القرن الحادي عشر الميلادي في المشرق زمن السلاجقة والقرن الرابع عشر الميلادي في الغرب الإسلامي زمن المرينيين، تحتل موقعًا مركزيًا وحاسمًا في دائرة الانتظام الاجتماعي والسياسي.

وهذا ما لم يتنبه إليه جلّ، إن لم نقل كلّ، «المُتنازعين على حدود اللفظ» من الباحثين المعاصرين الذين تناولوا بالدراسة والتحليل الظاهرة المدرسية لخلطهم بين المدلولات والمصطلحات من جهة، ولجهلهم بالمصادر التي اعتمدناها في إعداد هذه المقالة، أو لتجاهلهم إياها من جهة أخرى.

من كل هذا، نخلص أولًا إلى أن المدرسة لم تكن تلك التسمية التي يمكن إطلاقها على كل موضع علمي؛ بل هي تلك المؤسسة الحضرية التي لم توجد، خلافًا للمؤسسات العلمية والتعليمية الأخرى، إلا في الحواضر الكبرى، وهي موضع الدراسة العليا المتخصصة، وما الإيواء إلا استمرار لتقليد قديم من أجل توفير راحة البال للطلبة. وهي مؤسسة لا يتولى مهمة التدريس فيها، من حيث المبدأ، إلا من بلغ مرتبة المشْيخة. وهذا ما تؤكده الأصول اللغوية - الإيتيمولوجية للفظة «المدرسة».

كما نخلص ثانيًا إلى أن تعريف المدرسة بالفصل والماهية لا بالجنس والنوع، هو المدخل الرئيس، والذي لا سبيل إليه إلا بالاعتماد على كتب التراجم، والطبقات، والمناقب، والنوازل الفقهية، وكتب الرحلات بجمع شواردها وحسن استثمار مادتها الغنية من أجل سد الفراغات التي تركتها المصادر التاريخية المعتادة، من أجل معرفة أحوال هذه المدارس، خاصة فيما له صلة بالمواد والبرامج المقررة، ونظم الإدارة والتسيير، وسير المدرسين بها، وطرق تبليغ العلم، ومن أجل فهم رهاناتها السياسية والأيديولوجية.

المراجع References

العربية

ابن بطوطة. **رحلة ابن بطوطة المسماة: تحفة النظّار في غرائب الأقطار وعجائب الأمصار**. علّق عليه محمد السعيد محمد الزيني. القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.].

ابن جبير الأندلسي، أبو الحسين محمد بن أحمد. **رحلة ابن جبير في مصر وبلاد العرب والعراق والشام وصقلية عصر الحروب الصليبية**. تحقيق حسين نصار. القاهرة: مكتبة مصر، 1992.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **شفاء السائل وتهذيب المسائل**. تحقيق محمد مطيع الحافظ. دمشق؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 1996.

________. **التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا**. سوسة: دار المعارف للطباعة والنشر، 2004.

ابن سحنون، أبو عبد الله محمد. **كتاب آداب المعلمين**. تحقيق حسن حسني عبد الوهاب ومحمد العروسي المطوي. مراجعة الطبعة الثالثة إبراهيم بن مراد. تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، [د. ت.].

بدوي، عبد الرحمن (جمع وترجمة). **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**. ط 4. بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، 1980.

البلوي، خالد بن عيسى. **تاج المفرق في تحليّة علماء المشرق**. مقدمة وتحقيق الحسن السائح. ج 1. المحمدية: صندوق إحياء التراث الاسلامي المشترك بين المملكة المغربية والامارات العربية المتحدّة، [د. ت.].

ابن مريم التلمساني، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد. **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1987.

بهجت، منى محمد بدر محمد. **أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي على الحضارتين الأيوبية والمملوكية بمصر**. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2002.

البوسكلاوي، سعيد (منسق). **العلم والتعليم في بلاد المغرب من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر الهجري**. سلسلة ندوات ومؤتمرات 7. وجدة: مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2017.

ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي. **التشّوف إلى رجال التصوّف وأخبار أبي العباس السبتي**. تحقيق أحمد التوفيق. ط 2. الرباط: منشورات كلية الآداب، 1997.

التنبكتي، أحمد بابا. **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**. حماه الله ولد سالم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.

ابن قنفد القسنطيني، أبو العباس أحمد الخطيب. **أنس الفقير وعزّ الحقير**. اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور. سلسلة الرحلات 2. الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**. راجعه وقدم له وائل أحمد عبد الرحمن. القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.].

زريوح، عبد الحق. «المدرسة والكتّاب وأصولهما اللغوية والتاريخية». **مجلة التراث العربي**. العدد 95 (2001).

زيادة، نقولا. **دمشق في عصر المماليك**. بيروت: مكتبة لبنان؛ نيويورك: مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، 1966.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. **معيد النعم ومبيد النقم**. القاهرة: جماعة الأزهر للنشر والتأليف؛ دار الكتاب العربي بمصر، 1948.

شير، السيد ادّى. **كتاب الألفاظ الفارسية المعربة**. ط 2. القاهرة: دار العرب، 1987-1988.

العش، يوسف. **دور الكتب العامة وشبه العامة لبلاد العراق والشام ومصر في العصر الوسيط**. ترجمة وتحقيق نزار أباضة ومحمد صباغ. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، 1991.

علي، جواد. **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بغداد: منشورات الشريف الرضي، [د. ت.].

الغزالي، أبو حامد. **معيار العلم في المنطق**. شرحه أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

________. **إحياء علوم الدين**. علق عليه جمال محمود محمد سيد. القاهرة: دار الفجر، 1999.

غوتاس، ديمتري. **الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر**. ترجمة وتقديم نقولا زيادة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

الفاسي، علي بن أبي زرع. **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**. راجعه عبد الوهاب بن منصور. ط 2. الرباط: المطبعة الملكية، 1999.

القلقشندي، أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**. تحقيق محمد شمس الدّين [وآخرين]. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

المالكي، ابن فرحون. **الديباج المذهّب في معرفة أعيان المذهب**. تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور. ط 2. القاهرة: دار التراث للطبع والنشر، 2005.

المالقي، عبد الله بن يوسف بن رضوان. **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**. تحقيق علي سامي النشار. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984.

متز، آدم. **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. تقديم مصطفى لبيب عبد الغني. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008.

معلوف، لويس. **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**. ط 19. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د. ت.].

المعموري، الطاهر. **جامع الزيتونة، جامع الزيتونة ومدارس العلم في العهد الحفصي والتركي من سنة 1206/603 إلى سنة 1705/1117**. القاهرة: الدار العربية للكتاب، 1980.

المكناسي، أحمد بن القاضي. **جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس**. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973.

المقري، أحمد بن محمد. **أزهار الرياض في أخبار عياض**. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإباري وعبد العظيم شلبي. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1939.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. **المعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب**. الرباط: نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981.

الأجنبية

Berkey, Jonathan Porter. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus:1190–1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Grandin, Nicole & Marc Gaborieau (eds.). *Madrasa: Transmission du Savoir dans le Monde Musulman*. Paris: Arguments, 1997.

Legorburo Ibarra, Yunersy. «Espacios del conocimiento, muros del silencio: fundamentos arquitectónicos de la madrasa en el Islam oriental, siglos XIV–XVI.» *Estudios de Asia y Africa*. vol. 41. no. 3 (Septiembre–Diciembre 2006).

Makdisi, George. «Muslim Institutions of Learning in Eleventh–Century Baghdad.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 24, no. 1 (1961).

Perrin, André. «Éducation et instruction.» *Philo pour tous*. at: http://bit.ly/2IQBEaG

Rickert, Heinrich. *Théorie de la définition*. Marc de Launay & Carole Prompsy (trad.). Paris: Gallimard, 1997.

Marroco, Bilal & Luca Mattei. «La Madraza yusufiyya en época andalusíun: diálogo entre las fuentes árabes escritas y arqueológicas.» *Arqueología y territorio medieval*. no. 16 (2009).

Urvoy, Dominique. *Le Monde des Ulémas andalous du V/XI au VII/XIIIe siècle: étude sociologique*. Genéve: Librairie Droz, 1978.

Vajda, Georges. *La Transmission du Savoir en Islam: VIIe–XVIIIe siècles*, Nicole Cottart (ed.). London: Variorum Reprints, 1983.

Van Renterghem, Vanessa. «Les élites dans le monde arabo–musulman medieval: L'exemple de Bagdad sous les Seldjoukides.» *Hypothèses*. vol. 4, no. 1 (2001).

أنس ناصيف | Anas Nassif*

في وجوديّة عبد الرحمن بدوي ونقد الجابري لها: ماهية العدم ومركزيّة الزمان

On the Existentialism of Abdel Rahman Badawi and al-Jabri's Critique: The Meaning of Nothingness and the Centrality of Time

ملخص: تُعنى هذه الدراسة بالتنقيب في النتاج الفلسفي للمفكر المصري عبد الرحمن بدوي (1917-2002)، بُغية الكشف عن ماهية مقولتي العدم والزمان في فلسفته، ومن أجل تحليل طبيعة العلاقة بينهما على اعتبار أنها شكلت الناظم الرئيس في تكوين رؤيته لبنية الوجود. لذا تتوزع على ثلاثة أجزاء رئيسة، حيث تعالج في الجزء الأول تحليل بدوي لإشكالية العدم وسياقات تناولها تاريخيًا، إضافةً إلى الرابط ما بين العدم من جهة ومفاهيم الفردية والحرية والإمكان من جهة ثانية، ثم تنتقل في الجزء الثاني إلى تحديد تركيبة الوجود في فلسفته وموقع كل من الزمان والعدم فيها، أما في الجزء الثالث فتناقش طبيعة النقد الذي وجهه المفكر المغربي محمد عابد الجابري إلى آلية تلقي بدوي للفلسفة الوجودية الأوروبية في سياق الفكر العربي.

كلمات مفتاحية: الوجود، العدم، الزمان، الإمكان، الفردية، الحرية، التوتر، الجابري، بدوي، نقد.

Abstract: This study explores the philosophical work of the Egyptian intellectual Abdel Rahman Badawi in order to uncover the meaning of the narratives of time and nothingness in his philosophy and in order to analyse the nature of the relationship between the two concepts. This relationship formed the main component governing the formation of his vision of the structure of existence as a whole. This study will be divided into three main sections. The first section will deal with Badawi's analysis of the problem of nothingness and its historical context, as well as the link between nothingness on the one hand and between the concepts of individuality and freedom on the other. The second section defines the structure of existence in his philosophy and the location of both time and nothingness. The third section will discuss the nature of the criticism presented

* كاتب وباحث سوري، طالب ماجستير في برنامج الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا.

Syrian writer and researcher, student of the Philosophy program at the Doha Institute for Graduate Studies.

by the Moroccan thinker Mohammed Abed al-Jabri of Badawi's reception of European existential philosophy in the context of Arab thought.

Keywords: Existence, Nothingness, Time, Possibility, Individuality, Freedom, Abdel Rahman Badawi, Mohammed Abed al-Jabri.

مقدمة

حتى على الرغم من اعتناق بدوي المذهب الوجودي، فإن مؤلفاته التي عُنيت بمعالجة قضايا الفلسفة الوجودية لم تتعدَّ أربعة كتب، هذا إذا ما قمنا بمقارنة عددها بعشرات الكتب والدراسات في شتى حقول الفلسفة، وهذه الكتب هي: **الزمان الوجودي** (1945)، و**الموت والعبقرية** (1945)، و**الوجودية والإنسانية في الفكر العربي** (1947)، و**دراسات في الفلسفة الوجودية** (1961). بيدَ أن البُعد الأصيل لإسهام بدوي يظهر أساسًا في كتابه **الزمان الوجودي**[1]، والذي يُشكّل العمود الفقري لفلسفته الوجودية برمّتها، وذلك لما يتضمنه من رصانة في البحث، ولما يحتويه من مقاربات جديدة لمجموعة من المقولات التأسيسية في الفلسفة الوجودية مثل مقولات: الوجود والعدم والزمان والحرية، وغير ذلك. ولقد حدّد بدوي الخط العريض لمشروعه الفلسفي في بداية هذا الكتاب بقوله: «غاية الموجود أن يجد ذاته داخل ووسط الوجود. وها هنا صورة إجمالية لمذهب فسّرنا فيه الوجود على أساس الزمان، وحاولنا تحقيق هذه الغاية للإنسان»[2]. وإنّ هذا التحديد يستند إلى تبني بدوي سؤال الوجود انطلاقًا من فكرة أولوية السؤال الأنطولوجي التي قال بها مارتن هايدغر[3]؛ على اعتبار أن هذه الأولوية متأتية من نزوع الموجود إلى محاولة فهم موقعه في العالم وفهم تركيبة الوجود الذي يحيط به.

إذًا، في سياق جهده المنصب على إقامة مذهب يفسّر فيه الوجود على أساس الزمان، عالج بدوي مشكلة العدم وقام بتحليلها، مقدّمًا قراءة نقدية في آليات تناولها ضمن السياق التاريخي لكلٍّ من الفلسفة اليونانية والرؤية الدينية. وبناءً على نقده للمعنى الذي أخذه على العدم في فلسفتي هنري برغسون وهايدغر، بلور بدوي نظريته الخاصة حول هذه المشكلة، كما سيتبين لنا في القسم الأول من هذه الدراسة.

إنّ من شأن تتبع مركزية مقولة الزمان في فلسفة بدوي، والذي سنقوم به في القسم الثاني من هذه الورقة، أن يقودنا إلى فهم رؤيته لماهية الوجود على امتداد تاريخ الفكر الفلسفي، إضافةً إلى الإحاطة بنظرته إلى العلاقة التي تربط بين مجموعة من المقولات المركزية في فلسفته، مثل مقولات: الإمكان، والفردية، والطفرة، والآنية، والزمانية، والعدم، وغير ذلك. هذه المقولات التي من شأنها أن تفتح لنا المجال إلى إدراك ماهية الزمان وطبيعة علاقته بالوجود، وإلى الإحاطة بالمنطق الذي تبناه وسمّاه

(1) هذا الكتاب هو في الأصل أطروحة الدكتوراه التي ناقشها عبد الرحمن بدوي في جامعة الملك فؤاد الأول عام 1944، وكانت بإشراف طه حسين، وقد صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عن دار النهضة المصرية في عام 1945.

(2) عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، ط 2 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955)، ص 1.

(3) Martin Heidegger, *Being and Time*, John Macquarre & Edward Robinson (trans.), foreword by Taylor Carman (New York: Harper perennial, 2008), pp. 21, 28–31.

منطق التوتر، والذي ترتّب على رؤيته لتركيبة الوجود من جهة، ولطبيعة العقل البشري من جهة أخرى. كل هذه القضايا مهدت الطريق لبدوي ليكوّن موقفه المعرفي من الزمان، والذي يقوم على اعتباره خالقًا، وعلى أنه علّة الاتحاد بين العدم والإمكان.

وفي القسم الأخير من دراستنا نعكف على دراسة النقد الذي وجهه المفكر المغربي محمد عابد الجابري (1935-2010) إلى فلسفة بدوي، وإلى طبيعة تلقيه أطروحات الفلسفة الوجودية الغربية في سياق الفكر العربي، ونقوم بتفنيد النقاط التي ركّز الجابري نقده عليها، والتي تتمحور حول مسألتين مركزيتين: الأولى هي موقف فلسفة بدوي من العقل ودوره في تشكيل المعرفة الإنسانية المتوجهة إلى فهم طبيعة الوجود، والثانية هي نمط الاشتغال الفلسفي الذي تبناه بدوي، وموقع هذا النمط من سؤال النهضة العربية.

إن ما يدفعنا إلى تناول نقد الجابري لوجودية بدوي يندرج في إطار سعينا للنظر إلى تجربة بدوي الفلسفية في سياق الفكر العربي المعاصر، وفهم آليات تلقيه للفلسفة الأوروبية ومحدداته، وفحص مدى صواب هذه المحددات من وجهة نظر الجابري. وتأتي أهمية معالجة هذه المحددات من كونها تعكس رؤية كل منهما لطبيعة الفلسفة ووظيفتها وماهية علاقتها بالسياق الاجتماعي والثقافي الذي تنشأ فيه.

أولًا: ماهية العدم في فلسفة عبد الرحمن بدوي الوجودية

1. العدم وفق الرؤية الدينية ومن وجهة نظر الفلسفة اليونانية

يعتقد بدوي أن كلتا النظرتين الدينية والفلسفية اليونانية ربطت ما بين الخلق والزمان، وقد اختلفت ماهية هذا الربط باختلاف رؤية كلٍّ منهما للعدم. حيث لم تعطِ الفلسفة اليونانية العدم معنى ما هو خالٍ من الوجود، بل نظرت إليه بوصفه اللاوجود، هذا اللاوجود يكون بمعنى عدم التعيّن وهو الهيولى الخالية من كلِّ صورة[4]، ويقول بدوي إن من طبيعة هذه الهيولى أنها عابرة، وذلك «لأنها حال انتقال بين صورة تزول وصورة تحل. والخلق تبعًا لهذا هو الانتقال من حالة التعيّن بصورة، بالنسبة إلى الهيولى، إلى حال الأخذ بصورة ما، أي أنّه التغيّر بالمعنى العام»[5]. وهذا التغيّر (الخلق) لا يمكن أن يتم بين الوجود والعدم، لأنّ كل تغيّر لا بد أن يجري بين طرفين يتعاقبان على موضوعٍ غير معيّن، ومن ثمّ فإنّ هذا التغيّر الذي هو فعل الخلق هو انتقالٌ من وجودٍ إلى وجود، وليس انتقالًا من العدم إلى الوجود، وسبب ذلك أن كل تغيّر يستلزم نقطة بدءٍ وجودية، وعليه يكون الخلق بوصفه تغيرًا غير قابلٍ أن يكون من العدم لأنه يستلزم بالضرورة نقطة بدءٍ وجودية. وانطلاقًا من ذلك قالت الفلسفة اليونانية بأن العدم لا يحدث عنه شيء[6].

(4) سليمان الضاهر، «فلسفة الموجود عند أفلاطون»، **مجلة جامعة دمشق**، مج 21، العدد 3-4 (2005)، ص 253-254.

(5) بدوي، ص 222.

(6) المرجع نفسه.

وعلى العكس من النظرة الفلسفية اليونانية، تقول الرؤية الدينية بالخلق من العدم، كما يرى بدوي، على الأقل الرؤية الدينية للديانات السماوية، فالله قام بفعل الخلق الأول من العدم وأوجد منه الوجود. هذا العدم ينظر إليه الموقف الديني على أنه عدمٌ مطلقٌ ينافي كل وجود. وكما ربطت النظرة الفلسفية بين العدم والزمان، كذلك فعلت النظرة الدينية، فقالت بأن الزمان مخلوق، وذلك لأن الحركة والتغير حادثان ومخلوقان، في حين أن الزمان أزلي من وجهة نظر الفلسفة اليونانية، وسبب ذلك أن الحركة أزلية نتيجة أن التغير أو الخلق أزلي بدوره أيضًا.

ويعتقد بدوي أن الرّبط الذي قامت به كلتا النظرتين - الدينية والفلسفية اليونانية - بين الزمان والخلق هو ربطٌ خارجي؛ لأن كلتا النظرتين لم توضّح ماهية العدم بذاته، فالنظرة الدينية عُنيت بالمعدوم ولم تُعنَ بالعدم بوصفه عدمًا، أي أنها اهتمت بالأشياء في حالة العدم وليس بالعدم نفسه. ويستشهد بدوي بالخلاف الذي نشب بين المعتزلة والأشاعرة حول مسألة الوجود والماهية، والذي تركز حول سؤال: هل المعدوم شيء أم ليس بشيء؟ فقد ذهب المعتزلة إلى القول بأن الوجود غير الماهية، وبذلك أمكنهم تصوّر الماهية على أنها غير موجودة، وسمّوها في تلك الحالة بالمعدومة[7]. في حين قال الأشاعرة إن المعدوم ليس بشيء وأن الوجود هو عين الماهية، وبذلك انطلق الموقفان رغم تعارضهما، من البحث في الأشياء في حالة العدم وليس من البحث في العدم نفسه.

وفي المقابل فإن الفلسفة اليونانية لم تتعمق في معنى العدم لأنها استبعدته، فهي بحسب بدوي حاولت تفسيره لا كما هو في ذاته، حيث حمل في الفلسفة اليونانية ثلاثة معانٍ وردت في كتاب أرسطو ما **بعد الطبيعة**، وهي: اللاوجود تبعًا للمقولات ويقصد به السلب[8]، واللاوجود بمعنى الباطل، وكذلك اللاوجود بوصفه القوة في مقابل الفعل[9]. وعليه، فإن بدوي يعتقد أن كلًا من الرؤيتين الدينية والفلسفية القديمة (اليونانية) لم تتمكنا من الاقتراب من كنه العدم ودراسة بنيته دراسة فلسفية عميقة، بمعنى ظلّ تناولهم له من خارج بنيته وليس من داخلها.

2. العدم في فلسفة هنري برغسون

يعتقد برغسون (1859-1941)، في كتابه **التطور الخالق**، أن العدم ليس سوى فكرة مزعومة تثير حولها أفكارًا مزعومة[10]، وأن العدم مجرد تصوّر باطل، ويشبّهه بتصور دائرة مربعة، ويورد على رأيه هذا مجموعة أدلة، منها: أولًا، أنه ليس في وسعنا تخيل العدم وذلك لأن تخيل زوال أي إدراك خارجي أو

(7) بيتر أدمسون، «الكندي والمعتزلة: الصفات الإلهية والإبداع والحرية»، ترجمة رمزي طالب، مراجعة أحمد العلمي، في: رشدي راشد (منسّق)، **دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة**، سلسلة دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربية - الإسلامية 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص 345.

(8) شارل فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض (بيروت: دار الأنوار، 1969)، ص 137.

(9) بدوي، ص 224.

(10) هنري برجسون، **التطور الخالق**، ترجمة محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، تقديم رمضان بسطاويسي محمد، سلسلة ميراث الترجمة 1780 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، ص 248.

داخلي أمرٌ غير ممكن، لأنّ شيئًا ما لا بد أن يبقى مُدركًا وإن كان بصورة غير واضحة؛ ثانيًا، أنه من المستحيل إدراك العدم عقليًا، لأن إلغاء أي موضوع من الذهن يعني ضمنيًا إحلال موضوع آخر مكانه، وبذلك يمتنع إلغاء الكل، حيث لن يكون ثمّة ما يحل محل الكل الذي قمنا بإلغائه؛ ثالثًا، أن مجرد التفكير في شيء يعني افتراض وجوده[11]. انطلاقًا من الحجج السابقة يقول برغسون إن السؤال: لماذا كان الوجود ولم يكن العدم؟ سؤال لا معنى له، لأنه يفترض انتصار الوجود على العدم في حين أن العدم تبين أنه ليس بشيء.

يعتبر بدوي أن ما ذهب إليه رأي برغسون في العدم يشير إلى أنه ينظر إلى العدم من الناحية العقلية، وذلك لأنه يعتبره ضمنًا، وهذا ما يظهر في تحليله «إسقاطًا لكل تصور ذي موضوع، وأنه يأتي عن طريق نوع من التجريد المستمر. ومن الواضح أنه إذا كان الأمر كذلك فالتجريد لن ينتهي، ولا مناص إذن من أنّ يبقى ثمة شيء، ولا يلغي الكل بأسره»[12]. وهذا ما دفع برغسون، كما يرى بدوي، إلى تفسير سؤال: «لماذا كان الوجود ولم يكن العدم؟» تفسيرًا ساذجًا بحسب تعبيره لا يحل المسألة في شيء. في المقابل، يعتقد بدوي أنّ هذا التساؤل هو تساؤل ميتافيزيقي أصيل، وهو منبثق من السعي لمعرفة معنى الوجود، وأنه متعلق بأساس الوجود وبمبرره الأول.

3. العدم في فلسفة مارتن هايدغر

يمكننا القول إن فلسفة هايدغر (1889–1976) شكلت القاعدة التي بنى عليها بدوي أفكاره في الفلسفة الوجودية؛ حيث تبنى الجهاز المفاهيمي الذي تضمنه النسق الفلسفي الهايدغري، فكانت المقاربات التي قدمها في فهم بنية الوجود أشبه بجهدٍ يسعى لخلق رؤية منبثقة من المقولات الأساسية لهايدغر ومن أهمها تنظيره لمشكلة العدم. فكان أن اعتبر أنّ هايدغر هو أوّل من تناول دراسة المدلول الوجودي والميتافيزيقي لفكرة العدم، حيث انتهت فلسفته إلى القول بأن العدم داخلٌ في بنية الوجود وتركيبته نفسها، فالوجود ينتقل من حالة الوجود الماهوي إلى الآنية[13]، ولكي يتم هذا الانتقال لا بدّ لهذا الوجود من «العلو»، وذلك بالخروج من الإمكان إلى التحقق[14]، وبهذا الخروج يحصل سلبٌ لإمكانيات كان من الممكن أن تتحقق، ولكن تم انتزاع وسلب لهذه الإمكانيات من الوجود عندما تحققت إمكانية غيرها، إنّ عملية السلب هذه هي العدم[15]. ومن دون هذا السلب (العدم) لا يمكن لإمكانية أن تتحقق، أي لا يمكن لشيء أن يكون موجودًا، وبذلك يكون العدم في فلسفة هايدغر شرطًا لوجود الموجود.

(11) بدوي، ص 225.

(12) المرجع نفسه، ص 226.

(13) يعّرف الجرجاني الآنية بأنها تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية، وتستعمل عادة في مقابل الماهية كما يورد بدوي، وإنها ترادف مجرد الوجود في مقابل الماهية، وهي تقابل فعل الكينونة باليونانية، ويستعمل بدوي لفظة «الآنية» لترجمة الكلمة الألمانية DASEIN، أما نحن فسنستخدم في هذه الورقة لفظة «دازاين» وليس «آنية».

(14) Dermot Moran, «What Does Heidegger mean by the Transcendence of Dasein?» *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 22, no. 4 (2014), p. 508.

(15) بدوي، ص 231.

يعتقد بدوي أن أهمية رؤية هايدغر لمسألة العدم تكمن أولًا، في أنه نظر إليه نظرة وجودية، جعلته في نهاية المطاف يعتبر العدم عنصرًا ماهويًا في تركيبة الوجود وشرطًا لتحققه، وذلك كما قلنا من خلال فكرة «السلب». ثانيًا، في أنه نظر إليه نظرة أدت إلى اعتبار الميتافيزيقا جزءًا داخلًا في تكوين طبيعة الإنسان، إذ يقول بدوي إن الآنية (الدازاين) «لا يمكن لها أن تكون على صلة بالموجود إلا إذا استبقت نفسها داخل العدم. وعلو الموجود يتأرخ (أي يأخذ طابع التاريخية) في ماهيّة الآنية»[16]. إذًا، إن عملية العلو هي خروج الموجود من حالة الإمكان إلى حالة التحقق، وبتحققه فإنه يتكشف أمام الدازاين أي أنه يتزّمن (يتأرخ) ويكتسب موقعًا في الزمان[17]، وذلك من خلال اتصاله بالدازاين. هذا الاتصال يبدأ مذ كان الموجود في حالة الإمكان عن طريق استبقاء الدازاين لنفسه في العدم، إن عملية العلو تلك هي الميتافيزيقا بعينها كما يعبّر بدوي، لأن علو الموجود يتأرخ في ماهية الدازاين (الآنية)، وبالنظر إلى الإنسان بوصفه «دازاينًا»، تكون الميتافيزيقا جزءًا من تكوين طبيعة الإنسان.

وعلى الرّغم من أن بدوي يصّرح بأنه يأخذ بنظرة هايدغر في مسألة العدم، فإنه لا يقف عند الحدود التي رسمها هايدغر لهذه المسألة، بل يتخطاها ليكوّن رؤيته الخاصة، والتي تشكّل في رأينا إضافة أصيلة وجهدًا فلسفيًا خلّاقًا. ذلك أن بدوي ينظر إلى التناهي الذي ينتج عن العدم على أنه تناهٍ خالق، ونظرته هذه كما يقول ليست مضادةً لما ينتهي إليه تفسير هايدغر للعدم، بل إنها النتيجة الضرورية له[18].

4. نظرية عبد الرحمن بدوي في ماهية العدم

يرى بدوي أن الخطأ الذي نشأ في فهم ماهية العدم على امتداد تاريخ الفكر الفلسفي جاء من أنه إما يُتصور تصوّرًا مكانيًا، باعتباره الخلاء، وأن هذا الخلاء هو إطار أو حاوية يدخل فيها الوجود فيملؤها، وكأنه مكانٌ خالٍ يشغله الوجود، وهذا تصور الرؤية الدينية، وإما يُنظر إليه على أنه نوع من عدم التعيّن والذي يمتلك قابلية للتعين من خلال قبوله لصورة ما، وهي نظرة الفلسفة اليونانية بعامة وفلسفة أرسطو بخاصة. وانطلاقًا من هذا يقول إنه في وسعنا «أن نسمي العدم متصورًا على هذا النحو باسم العدم المكاني. وتبعًا لهذه النظرة، أنكرت النظرة الفلسفية وجوده، كما أنكرت وجود الخلاء»[19].

ويوجه بدوي نقدًا لجزئية أساسية في تصور هايدغر للعدم، وهذا النقد سيشكل الخطوة الأولى في اتجاه بلورة أطروحته الخاصة حول ماهية العدم. فهو يعتقد أن ما فعله هايدغر بالنسبة إلى فكرة العدم يشبه إلى حدٍّ بعيد ما فعله كانط مع فكرة الزمان؛ إذ إن هايدغر لم ينظر إلى العدم بوصفه موجودًا، بل قال بأنه يُلصق بجوار الموجود، ورأى أن الموجود يظهر نتيجة مقاومته للعدم «إن الموجود يعمل بقوة

(16) المرجع نفسه، ص 231.

(17) Heidegger, p. 376–377.

(18) Ibid., p. 232.

(19) Ibid.

على مقاومة الإمكانية المتطرفة والصارمة للعدم»[20]. ويستشهد بدوي بقول هايدغر: «إن العدم هو الشرط الذي يجعل ممكنًا ظهور الموجود بما هو موجود بالنسبة إلى الآنية»، وهذا ما يشبه قول كانط بأن الزمان شرطٌ قبلي يُمكّن الظواهر من أن تتعاقب.

يبني بدوي تصوره لماهية العدم انطلاقًا من تصوره لبنية الوجود؛ حيث يرى أن نسيج الوجود مكوَّن من وحدات منفصلة، ويستدل على هذا بالنتائج التي توصلت إليها الفيزياء الحديثة في نظرية الكوانتم، ويفصل بين هذه الوحدات «هوّات» لا يمكن تخطيها إلا من خلال ما يسميه بـ «الطفرة»[21]، ويعتبر بدوي أن هذه الهوات ليست خلاءً بل إنها العدم بعينه.

إن مقولة «الكمّات المنفصلة» في الفيزياء الكوانتية تشكل المرتكز الرئيس لمقولة بدوي بأن هذه الهوات هي العدم، حيث يقول: «ما دمنا هنا بإزاء واقعة لا شك فيها وهي أن الوجود مكون من وحدات منفصلة بينها هوات مطلقة. فكيف نفسّر هذه الواقعة؟ أمّا نحن فلا نفسرها إلا على أنها تدل على وجود العدم في نسيج الوجود، عنصرًا جوهريًا مكونًا له»[22]. وبهذا المعنى يكون العدم موجودًا ومركبًا أساسيًا في بنية الوجود، وما دام كذلك فمن الجائز في رأي بدوي إذا نظرنا إلى العدم من هذا المنظار أن نطلق عليه اسم «العدم الوجودي».

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أنّ بدوي يضع في مقابل الوجود الفيزيائي ما يسميه «الوجود الذاتي»، ولمّا كانت هذه الهوات - التي هي العدم - تفصل بين الوحدات (الذرات) في الوجود الفيزيائي، كانت أيضًا تفصل بين الذوات في الوجود الذاتي؛ وبذلك يكون العدم داخلًا في تركيب بنية الوجود الذاتي ويفصل الذوات بعضها عن بعض، وعليه فإن العبور من ذات إلى أخرى يكون فقط بوساطة الطفرة.

5. العلاقة بين العدم وبين الحرية والفردية والإمكان

يعتبر بدوي أن العدم هو أصل كل من الفردية والحرية[23]، ويبني مقولته على أن العدم هو الأصل في الفردية على اعتبار أن الهوّات التي تفصل الذوات بعضها عن بعض هي الأساس في الفردية. ولما كانت الذاتية أو الفردية تقتضي الحرية بالضرورة، كان العدم هو الأصل في الحرية.

إن الصلة التي يقيمها بدوي بين العدم من جهة والفردية والحرية من جهة ثانية تتقاطع مع آلية ربطه بينهما وبين الموت في كتابه **الموت والعبقرية**. ويأتي الربط هنا من اعتباره أنّ الحرية تعني استقلال الذات عن غيرها من الذوات، فعندما تكون الذات وحيدة داخل نفسها في حالة من الانفصال الكامل

(20) مارتن هايدجر، **مدخل إلى الميتافيزيقيا**، ترجمة عماد نبيل (بيروت: دار الفارابي، 2015)، ص 240.

(21) لقد أخذ بدوي بمقولة «الطفرة» بالمعنى الذي استخدمها فيه كيركيغارد، والتي تعني لديه الوثبة الضرورية التي تخرج بها الذات عن ذاتها إلى الموضوع الأسمى الذي هو الله، وعن طريقها تزول الهوة بين الذات والخالق (انظر: بدوي، ص 187). وبذلك يستخدم بدوي مفهوم «الطفرة» ليعني بها الوثبة التي يتم فيها تجاوز الهوات بين الوحدات المنفصلة المكونة التي تشكل بنية الوجود، والانتقال بوساطتها فيما بين هذه الوحدات.

(22) بدوي، ص 234.

(23) المرجع نفسه، ص 234-235.

عن غيرها من الذوات إنما تكون في حالة من الحرية المطلقة، ولمّا كان سبب هذا الانفصال هو الهوّات التي هي ليست سوى العدم، كان العدم هو أساس كل من الفردية والحرية. وعليه، فإن بدوي يرى أن الحرية تنقص كلما انتقلت الذات من حالة العزلة أو الانفصال إلى حالة الاتصال، ويذهب في رؤيته هذه إلى حد القول بأن أقل البشر حرية هم أكثرهم ارتباطًا بالناس وبالأشياء، وأكثرهم حرية أقلهم ارتباطًا بغيرهم. وعلى ما يبدو، إن رؤية بدوي للعلاقة بين الذات والآخر تتقاطع إلى حد بعيد مع قول سارتر إن وجود الآخر مجرد ضرورة عرضية بالنسبة إلى الذات[24].

يربط بدوي كذلك بين فكرة الإمكان، التي تعد فكرة مركزية في مذهبه الوجودي، وبين وجود العدم، ودليله على هذا الربط قوله: «إن الإمكان هو أصل الفعل، والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير، وهي طفرة لا تقوم بها الذات إلا لأن ثمة عدمًا، وإلّا لكان ثمة اختلاط تام وكمال في التحقق للذات الواحدة منعزلة دون فعل، أو للذوات كلها متحدة بغير عدم»[25]. وهنا نجد أن بدوي يخالف سارتر الذي يرى أن أساس الفعل هو الحرية، وأنه بالرغم من الارتباط الوثيق بين الإمكان والفعل فإنه يبقى مجرد دافعٍ له[26].

إذًا، إن العدم هو أصل الإمكان لأن الإمكان أساس الفعل، والفعل بدوره يقتضي العدم، لأن إمكانية الفعل مرهونة بوجود هوّات (العدم) بين الذوات المختلفة والذات الفاعلة؛ حيث إنّ الفعل يتحقق بسبب وجود انقسام وانفصال داخل الوجود الذي يجري فيه، فانفصال الذات الفاعلة عن غيرها هو الذي يُمكنها من القيام بالفعل الذي يتم بحسب تعبير بدوي من خلال طفرة الذات في الغير.

وعلى الرغم من أننا نرى أن ربط بدوي ما بين العدم من جهة وما بين الفردية والحرية من جهة أخرى ليس إلا إسقاطًا لا يستند إلى حجج كافية وسحبًا اعتباطيًا يفتقد إلى تبريرٍ منطقيٍّ كافٍ، فإننا لا ننكر أن أهميته تكمن في استثمار وتوظيف ما توصلت إليه الفيزياء الحديثة في البحث في إشكاليات فلسفية كبرى. لكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّه على الرغم من أهمية توظيف بدوي لنتائج الفيزياء الكوانتية في تدعيم رؤيته لماهية العدم، فإنه لم يكن دقيقًا إلى حدٍ ما في مضمون هذا التوظيف؛ فالفيزياء الكوانتية متخصصة في فهم بنية المادة على المستوى الميكروسكوبي (المجهري) وليس على المستوى الماكروسكوبي[27]، وبذلك لا يمكن تعميم نتائجها على كل مستويات الوجود، في الوقت الذي تُعنى فيه بالبحث في مستوى واحد من مستويات هذا الوجود.

(24) جان بول سارتر، **الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجية الفينومينولوجية**، ترجمة نقولا متيني، مراجعة عبد العزيز العيادي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 344.

(25) بدوي، ص 237.

(26) سارتر، ص 563-564.

(27) برايان غرين، **الكون الأنيق: الأوتار الفائقة، والأبعاد الدفينة، والبحث عن النظرية النهائية**، ترجمة فتح الله الشيخ، مراجعة أحمد عبد الله السماحي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 17.

ثانيًا: مركزيّة الزمان في فلسفة عبد الرحمن بدوي

1. ماهية الوجود في سياق تاريخ الفكر الفلسفي

ينقسم الوجود وفق بدوي إلى نوعين: وجود مطلق ووجود معيّن، ويمتاز الوجود المطلق بثلاث خصائص رئيسة كانت تبلورت على أيدي فلاسفة المدرسة الإيلية: الأولى أنّ تصوره هو أعم التصورات، ويعّرفه أرسطو في كتاب **ما بعد الطبيعة** بأنه أكثر الأشياء عمومية وكلية، وأن هذه الكلية ليست جنسًا يشمل الموجودات وإنما هي كلية فوق كل جنس؛ والخاصية الثانية للوجود المطلق هي أنه ليس له حد، وهذا نابع من كون ماهية الوجود غير معروفة؛ أما الخاصة الثالثة، فتكمن كما يعبر بدوي في أن هذا الوجود المطلق هو أظهر الأشياء، ولكن من ناحية آنية فحسب[28]، بينما هو أخفاها من جهة ماهيته[29].

وبهذه الخصائص الثلاث يتكشف البعد الإشكالي في فكرة الوجود؛ حيث إنها لا تقدّم أي فكرة واضحة عن بنية الوجود وماهيته، ولمّا كانت كذلك كانت مشكلة الوجود المطلق مثار اهتمام الفلاسفة وانشغالهم على امتداد تاريخ الفكر الفلسفي. وقد انقسم إزاءها الفلاسفة إلى قسمين: الأول أراد إلغاء الوجود المطلق بناء على اعتبارهم أن الوجود الحقيقي ليس سوى ذاك الوجود العيني المتحقق في الأشياء الموجودة في الواقع، وسمي هؤلاء بفلاسفة النزعة الاسمية؛ أما القسم الثاني، فيضم أولئك الذين اعتبروا أن الوجود الكلي المطلق هو الوجود الأسمى من حيث المرتبة الوجودية، وكان هؤلاء فلاسفة النزعة الواقعية. وثمة بعض الفلاسفة الذين راوحوا بين النزعتين، ويأتي في مقدمتهم أرسطو الذي قال بطبيعة الحال بوجود الوجود المطلق[30].

ويعتقد بدوي أن هذا الوجود العام «المطلق» كما فهمه الفلاسفة، من فلاسفة المدرسة الإيلية وحتى هيغل، ليس له وجود حقيقي؛ وذلك لأنه إما أنه كان وجودًا محددًا بعيدًا عن كل تعيّن ولا يمكن الوصول إليه إلا بالتجريد من الواقع، وإما أنه كان وجودًا كليًا على هيئة الروح المطلقة، كما في فلسفة هيغل، ويرى بدوي أن هذا التصور وإن كان أقرب إلى التعين من التصور الأول فإنه يبقى شكلًا آخر من أشكال التجريد، إذ إن الفرد يفنى في هذا الكلي الغامض، فنفقد بذلك المعنى الحقيقي لفكرة الحرية، وهذا هو جوهر النقد الذي وجهه بدوي إلى الفلسفة المثالية الألمانية وعلى رأسها فلسفة هيغل؛ حيث يعتقد أن الثورة الحقيقية التي أعادت الاعتبار إلى الوجود بصفته موضوعًا للفلسفة وأولويةً لها، بعد أن أخذ الفكر هذا المكان في الفلسفة المثالية، هي التي حصلت على يد الفيلسوف الدنماركي سورين كيركيغارد (1813– 1855)، الذي رفض القول بأسبقية الفكر على الوجود[31]، ونظر إلى الوجود باعتباره وحدة واحدة لا تتجزأ.

---

(28) يستخدم بدوي مفردة «آنية» للتعبير عن مصطلح الدازاين كما ذكرنا.

(29) بدوي، ص 3-5.

(30) فرنر، ص 132-134.

(31) Jack Reynolds, *Understanding Existentialism*, 2nd, Understanding Movements in Modern Thought Series (Stocksfield: Acumen publishing, 2007), p. 4.

وبناء على ذلك، يرى بدوي أن الخطوة الأولى لإيجاد حل حقيقي لتحديد الوجود المطلق، والنظر إليه من منظار صحيح، من شأنه أن يكشف عن وجوده الحقيقي الذي يتمثل في «نبذ فكرة الكلي، والقول بالجزئي أو الفرد، فالوجودية معناها الفردية، والفردية معناها الذاتية، والذاتية معناها الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية»[32]، إذًا فإن الانقلاب على الفلسفة المثالية وتبني الفلسفة الوجودية والاشتغال على العلاقة بين مقولات: الحرية، والفردية، والذاتية، والإمكانية، هو ما يدعو إليه بدوي من أجل وضع أُسس أولى لفهم البنية الأساسية للوجود بما هو وجود.

وهنا لا بد من العودة إلى الحديث عن النوع الثاني للوجود وهو الوجود المعين، والذي ينقسم بحسب بدوي إلى ثلاثة أقسام: الأول وجود الموضوع والذي هو وجود الموضوعات خارج الذات العارفة وقد تموضعت في الزمان والمكان؛ والقسم الثاني هو وجود الذات وما يميز هذا النوع من الوجود هو أنه يعي ذاته، وتكمن قيمته المعرفية في علاقة الذات أو الأنا مع نفسها؛ أما القسم الثالث، فهو الوجود في ذاته، وهو بمعنى الشيء في ذاته من منظور الفلسفة الكانطية والذي سماه كانط بـ «النومين» وهو ما لا يمكن معرفته في ذاته. ويرى بدوي أن النظر إلى الوجود على هذا النحو يدخل ضمن نطاق نظرية المعرفة لا ضمن نطاق نظرية الوجود.

وفيما يخص وجود الموضوع ووجود الذات، فإن بدوي يقول إن رد الذات إلى الموضوع كما تفعل المادية، ورد الموضوع إلى الذات كما تفعل المثالية، لن يؤديا بنا إلى الوصول إلى فهم حقيقي لأي من الذات والموضوع؛ حيث لا يمكن الوصول إلى معرفة حقيقة وجود أحدهما عن طريق الآخر. ونلاحظ هنا رفضًا مضمرًا من بدوي لفكرة «الاختزالية» القائمة على رد وجود الشيء وماهيته إلى شيء آخر، وهذا الرفض يقود بطبيعة الحال إلى رفض تقسيم الوجود في حد ذاته إلى ذات وموضوع.

2. الإمكان والواقع

من علاقة الذات بالموضوع يجترح بدوي أطروحة الإمكان؛ حيث إن وجود الذات لا يمكن له أن يكون بمعزل عن عالم الموضوعات، إذ في هذه المجموعة من الموضوعات تتمظهر إمكانية تحقيق الذات عن طريق الفعل في العالم[33]، وتبرز وتظهر حرية الذات بوصفها ممارسة، وتنتقل ماهيتها من حالة الإمكان إلى حالة الواقع. وهنا ينظر بدوي إلى وجود الذات من منظور هايدغر بوصفه سقوطًا في العالم، من شأنه ألا يبقيها مجرد إمكانية معلقة وغير متحققة، وبتعبير آخر فإن تحقق الإمكانية المعلقة يعني وجود الذات في هذا العالم.

ويرى بدوي أن معنى الذات يمنعنا من النظر إليها على أنها موضوع من جملة الموضوعات الموجودة في الواقع، وأنها واحدة في مقابل مجموعة من الذوات الأخرى؛ لأن هذا المعنى يحوز على صفة

(32) بدوي، ص 34.

(33) المرجع نفسه، ص 36.

مميزة ألا وهي الإرادة. وهذه الإرادة تفترض بالضرورة وجود الحرية، فلا وجود للإرادة بمعزل عن الحرية والفعل، وبذلك يكون الشعور بالذات هو الشعور بما يسميه بـ «الأنا المُريد».

وإذا كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها، كان الشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية، وبناء على ذلك تصبح «الذات والإرادة والحرية معانٍ متشابكة يؤيد بعضها بعضًا، ولهذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ما يزداد الشعور بالحرية»(34)، إذًا يتبنى بدوي أطروحة تقول بأنّه كلما كانت الذات منعزلة ومفصولة عن غيرها من الذوات كان شعورها بالحرية أشد.

وهنا تأتي فكرة الإمكانية، التي تستمد وجودها وحضورها من فكرة الحرية التي تفترض وجود اختيار بين مجموعة ممكنات، ولذا فإن بدوي يعتبر أنه في الوقت الذي تكون فيه الحرية هي جوهر الذات، فإن الإمكانية تكون ماهية هذه الذات. وهنا لا بد من الإشارة إلى نقطة حساسة فيما يخص مسألة الإمكانية، وهي أن طبيعتها ليست مطلقة، بمعنى أنه لا بد لها أن تتحقق، وتحققها يعني اختيارًا بين الممكنات، وبحصول هذا الاختيار تنتقل الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة، ويستشهد بدوي لتدعيم هذه النقطة بمقولة كيركيغارد في كتابه **المرض حتى الموت**، وهي أن الحرية ليست سوى ديالكتيك لمقولتين، هما الإمكان والضرورة. وهذه الضرورة هي تحقق للإمكانية في العالم وحصولها على هيئة ووجود فيه.

إذًا، إن هذا الوجود يكون أشبه بالسقوط في العالم بحسب التعبير الهايدغري، وهذا السقوط يحصل بانتقال الذات من حالة الوجود الممكن أو الماهوي إلى حالة الوجود العيني المتحقق في العالم، وهذا الانتقال من الإمكان إلى الواقع يحصل بفضل الحرية، فبفضلها تستطيع الذات أن تختار بعضًا من أوجه الممكن، بحسب تعبير بدوي، وتُحقِّقه عن طريق الإرادة، وإن نزوع الذات نحو التحقق هو ما يسميه هايدغر بالدازاين.

3. الزمانيّة بوصفها معنى وجود الدازاين

لمّا كان الدازاين نزوعًا نحو تحقيق إمكاناته المعلقة(35)، وكان تحقيقها مرتبطًا بالمستقبل، كان الزمان هو الذي يحدد المعنى الحقيقي لوجود الدازاين، فهو عنصر أساسي في تكوينه. وحول هذه الجزئية المهمة في فلسفة هايدغر يقول علي إسبر في كتابه **مارتن هيدغر أو الفشل المنهجي** إن جوهر وجود الدازاين يعني «نزوع الدازاين نحو الوجود خارج ذاته، والخروج هنا يكون من أجل الانوجاد في العالم ويكون ذلك عن طريق تحقيق الإمكانيات في العالم، وبما أن الإمكانية تنتظر التحقيق، فهذا يعني أنها تُفهم في أفق المستقبل، وهنا بالضبط يأخذ الانوجاد طابع الزمانية من حيث هو اتجاه نحو المستقبل بقصد تحقيق الإمكانيات»(36). وبناء على ذلك، يكون التزّمن هو معنى نمط وجود الدازاين، وفهم

(34) المرجع نفسه، ص 38-39.

(35) Heidegger, pp. 279–280.

(36) علي محمد إسبر، **مارتن هيدغر أو الفشل المنهجي** (دمشق: دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، 2015)، ص 267.

وجود هذا النمط وتحليله يقتضي لدى هايدغر البحث في الزمانية بوصفها المنطلق لفهم معنى الوجود وماهيته[37].

والزمانية Temporality التي يقول عنها هايدغر بأنها: «معنى كينونة ذاك الموجود الذي ندعوه دازاين»[38] ليس معناها في نظر بدوي الوجود في الزمان، بل معناها الأساسي مرتبط بفكرة «العلو» والتي هي سلب للإمكانيات التي كان من الممكن أن تتحقق، ولكن تم انتزاعها وسلبها من الوجود عندما تحققت إمكانية غيرها. إذًا، إن عملية السلب تلك هي الأصل في وجود الموجود وحيازته خصيصة الزمانية، أي تزمنه بالآنات الثلاثة التي هي الماضي والحاضر والمستقبل، لذلك اعتبر هايدغر وجود الدازاين شكلًا من أشكال التزمن سمّاه الزمانية، وهنا يقول بدوي بهذا الخصوص: «الزمانية لا تكون بل تتزمن. إنها تتزمن ابتداء من المستقبل، بوصفه الاتجاه الأمامي للزمان، والزمانية الأصلية متناهية، لأنها تتزمن ابتداء من مستقبل متناه، لأن هذا المستقبل محكوم عليه بالفناء، إذ الموت له بالمرصاد»[39]، فالدازاين بوصفه تزمنًا ونزوعًا مستمرًا نحو الإمكانات الكامنة في المستقبل ينتهي بمواجهة النهاية المطلقة للإمكانيات كلها، وهي الموت.

وتمتلك الزمانية بوصفها الطابع الأصيل للدازين ثلاث خصائص مركزية يحددها بدوي على النحو التالي: الأولى الانفصال، ومعنى ذلك أن تركيب الزمانية يتصف بالانفصال أي أنها مكونة من وحدات منفصلة، يوجد بينها هوات مطلقة، ويستند بدوي في أطروحته هذه إلى النتائج المترتبة على الفيزياء الكوانتية وعلى النظرية النسبية التي أثبتت عدم وجود شيء يدعى الأثير. ويشرح بدوي الصفة الثانية، والتي هي الإمكان، فيقول: «فمعناه أن الوجود الذاتي في حالة تصميم لما يمكن أن يكون عليه، وهو سابق على التحقق بالضرورة»[40]، فهو من ثمّ ما يعطي الزمانية الأسبقية على التحقق الفعلي، أما التوتر فهو الصفة المنبثقة من الانتقال من نطاق الإمكان إلى نطاق التحقق، والناتجة من العلاقة بين العدم والوجود، وسوف نُفصّل في هذه النقطة في الآتي من بحثنا.

4. منطق التوتر

يقسّم بدوي الوجود إلى نوعين: فيزيائي وذاتي، الفيزيائي هو الذي يضم كل شيء ما عدا الذات. أما الوجود الذاتي، فيعرّفه بأنه «وجود مستقل بنفسه، في عزلة تامة من حيث الطبيعة عن كل وجود للغير، ولا سبيل إلى التفاهم الحق بين ذات وذات، إذ كل منهما عالم قائم وحده»[41]. ويتم كسر جدار العالم المغلق لكل ذات بوساطة الفعل، فعن طريق الفعل تحقق الذات إمكاناتها، وهذا الفعل يفترض وجود الغير، ولذا تحتم على الذات أن تفعل لكي تتصل بهذا الوجود المغاير. ولمّا كانت هذه الهوّات تفصل

(37) Martin Heidegger, *Basic Writings*, David Farrell Krell (ed.), (London; New York: Routledge, 2011), p. 22.

(38) Heidegger, *Being and Time*, p. 38.

(39) عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، ط 4 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980)، ص 103.

(40) بدوي، **الزمان الوجودي**، ص 246.

(41) المرجع نفسه، ص 53.

بين الوحدات (الذرات) في الوجود الفيزيائي، كانت أيضًا تفصل بين الذوات في الوجود الذاتي، وبذلك يكون العدم داخلًا في تركيب بنية الوجود الذاتي ويفصل الذوات بعضها عن بعض، وعليه فإن العبور من ذات إلى أخرى يكون فقط بوساطة «الطفرة» كما ذكرنا، وهو مفهوم استعاره من كيركيغارد، ويعني الوثبة التي تخرج بها الذات من كينونتها نحو الله، ووظفه هنا بمعنى الوثبة التي عن طريقها يمكن الانتقال بين هذه الذوات المنفصلة وتجاوز الهوّات المطلقة (العدم) التي تفصل بين الوحدات المكونة لنسيج الوجود.

ولتقسيم الوجود إلى فيزيائي وذاتي تداعيات ومقتضيات عديدة من أهمها أن الوجود الذاتي لا يمكن إدراكه عن طريق العقل، إنما يتم التعامل معه عن طريق الوجدان، حيث يقول بدوي: «يُكوّن الوجدان عالمًا للإدراك يختلف تمامًا عن عالم الإدراك الذي يكوّنه العقل»، وهذا لا يعني أن هناك مجالين مستقلين للإدراك، إنما يعني أن مجال الإدراك العقلي وسيلة في مجال الإدراك الوجداني، وبهذا نلاحظ كيف يصبح العقل تابعًا للوجدان ويفقد سلطته المركزية التي أعطته إياها الفلسفات المثالية بعامة. فالعقل يصبح هنا مجرد أداة في يد الوجدان، ومن ثم فإن الخطأ الجسيم الذي وقع به الفلاسفة غير الوجوديين في رأي بدوي هو جعل العقل الحكم الأول في كل من الوجودَين الذاتي والموضوعي، فهم بذلك قاموا بإفناء الذات في الموضوع، وهذا ما منعهم من الاقتراب من إدراك كنه الوجود الحقيقي[42]. وسيرتكز نقد الجابري لفلسفة بدوي على نحو رئيس كما سنرى على مقولة الإدراك الوجداني التي تحد من دور العقل وتقوّض مكانته.

وفي مقابل مبدأ عدم التناقض الذي يحكم العقل، يضع بدوي مبدأ التوتر الذي يقوم عليه منطق الوجدان، فمنطق العقل ينطبق على الوجود الفيزيائي، أما ضمن نطاق الوجود الذاتي فإن هذا المنطق ينهار، لأن الزمان هو العنصر الرئيس في الوجود الذاتي، ومبدأ عدم التناقض وكذلك مبدأ الهوية لا ينجحان بحسب بدوي إلا في العلوم الخارجة عن الزمان. أما منطق التوتر، فيأتي في مقابل مبدأ عدم التناقض لقدرته على احتواء التناقض، والذي يشكل أساسه التقابل بين الوجود والعدم وبين الإمكان والتحقق.

يدعو بدوي إلى تأسيس هذا المنطق الجديد بسبب عقم المنطق الذي يحكم العقل وفشله في إدراك كنه الوجود الذاتي وأقسامه، ويقول إن أول الأصول في هذا المنطق الجديد هو: «أن الزمان عنصر جوهري مقوّم للوجود، فيجب بالتالي أن يكون داخلًا في التقويم المنطقي للحقيقة الوجودية»[43]، وهنا يحدد بدوي الزمان بوصفه التناهي، وهذا التناهي لا يعبر عنه سوى العدم.

ولإيضاح المعنى التأسيسي لفكرة التوتر، والذي يتركز حول مسألة أن التوتر هو نسبة تجمع بين الوجود واللاوجود، لا بد من التوكيد على مقولة بدوي بأن العدم جزء مكوّن للوجود وداخلٌ في تركيبه الجوهري، ومعناه بالمعنى الإيجابي هو اللاوجود، ولمّا كان كذلك، يقول بدوي كان «عنصرًا مكونًا

(42) المرجع نفسه، ص 208.

(43) المرجع نفسه، ص 210.

لجوهر الوجود، فالوجود واللاوجود إذن لا يفترقان بالنسبة إلى كل ما هو متحقق في الوجود العيني. واتحاد الوجود واللاوجود في موضوع واحد هو ما نسميه بالتوتر. والتوتر إذن هو طابع الوجود الذاتي. ولذا كان منطق هذا الوجود منطق التوتر»[44]، وعليه يؤكد بدوي أن التوتر نقيض الهوية، وذلك لأن الهوية تنشد المتساوي والمؤتلف في الوقت الذي يقصد فيه التوتر اللامتساوي والمختلف.

وتأتي أهمية فكرة الزمان في أنها المؤسس لمنطق «التوتر»، أو على الأقل هذا المنطق الذي يدعو بدوي إلى تأسيسه؛ إذ إن عملية انتقال الموجود من الإمكان إلى التحقق تعني تزمّنه، أي اكتسابه موقعًا في الزمان ودخوله في حيز الحضور. ولتوضيح معنى منطق التوتر أكثر ومدى تناقضه مع المنطق العقلي، سنأتي على المثال التالي الذي يبين طبيعة الحكم في كل منهما، حيث يجب ألا نفهم من مقولة أن منطق التوتر هو النسبة التي تجمع بين الوجود واللاوجود (العدم)، بأن هذه النسبة هي بين طرفين، كما العلاقة بين الموضوع والمحمول في المنطق العقلي، إذ في منطق التوتر لا يتم تجزئة الحكم إلى حدود منفصلة تربط فيما بينها روابط، بل إن الحكم في هذا المنطق هو «فعل واحد» كما يعبّر بدوي، فعل واحد يمثل وحدة، هذه الوحدة هي الحال الوجودية.

وبناء على ذلك، يرى بدوي أن قصور المنطق العقلي يكمن في أنه جعل من الحكم أجزاء، واعتبر أنه بمجرد أن نضيف شيئًا إلى آخر يتركب كائن أو صفة وجودية، ويعطي بدوي مثالًا على هذه الآلية يتمثل في القول بإضافة المنطق أو العقل إلى الحيوانية ليتكون لدينا إنسان، حيث يقول بأن: «الموجود أو الصفة الوجودية ليست مجموعة مقادير يضاف بعضها إلى بعض ليتكون منها شيء»[45]، وبناء على ذلك فإن عملية الإضافة التي تحصل في الأحكام المتأتية من المنطق العقلي غير صحيحة لأن الجمع في الرياضيات يجري بين وحدات من نوع واحد، أما هذه الأحكام فإنها تضيف مقادير من أنواع مختلفة، فالحيوانية غير النطق من حيث النوع، والسبب الثاني لعدم نجاعة عملية الإضافة التي تقوم عليها هذه الأحكام وتشكل من خلالها ما يعرف بـ «القضايا الحملية»، هو كما يقول بدوي: «أن جمع الأشياء لا يتكون عنه مركب جديد مختلف عن الأصل في جوهره، بينما نحن نرى هنا أن الإنسان يختلف في جوهره عن الحيوان وعن النطق، فأي جمع بينهما لن يؤدي بنا إلى مفهوم الإنسان»[46].

وعليه، فإن الخلل الذي يتشكل برأيه من خلال عمليتي الجمع والإضافة، واللتين ليستا سوى عمليتين اعتباطيتين تقوم عليها الأحكام في المنطق العقلي، يزول عند اعتماد مبدأ التوتر، والذي لا يتشكل من خلال الجمع والإضافة، وإنما كما يعبر بدوي فإن منطق التوتر هذا «هو حال واحدة يلبسها الوجود دفعة واحدة، أو هو تركيب (لا من أجزاء) واحد هو والبساطة سيان من حيث عدم التجزئة، أو بعبارة أدق من هذا كله: هو وحدة من الوجود واللاوجود لا تقبل التجزئة بحال»[47].

(44) المرجع نفسه، ص 210.

(45) المرجع نفسه، ص 212.

(46) المرجع نفسه.

(47) المرجع نفسه، ص 213.

ولذلك، فإنه بعد القول بوحدة الحكم، يتحدد معنى «الحمل» في منطق التوتر والذي هو نسبة الوجود واللاوجود. ولإيضاح معنى الحمل وفق هذا التعريف، ينطلق من مقولته الرئيسة وهي أن اللاوجود أو العدم هو الشرط الضروري للتحقق، وهذا التحقق هو بطبيعة الحال الانتقال من الإمكان إلى الواقع، أو بمعنى آخر الانتقال من القوة إلى الفعل، والفعل هنا ليس سوى إيجاد شيء لم يكن، ومن ثمّ فإن هذا الفعل هو الخلق بعينه. وبذلك، يجب فهم وظيفة الحمل على أنها «التحقق منظورًا إليه من ناحية القول أو اللوغوس، وعلى هذا فإنه لما كان التحقق خلقًا، فالحمل يدل على الخلق»[48].

وهنا يقول بدوي أنه لم يضع سوى المقدمات الأولية والخطوط الرئيسة لـ «منطق التوتر» الذي يدعو إليه، والذي يرى أنه مؤهل لكي يكون بمنزلة آلية ندرك من خلالها أساس الوجود الذاتي وماهيته.

5. العلاقة بين الزمان والعدم (الزمان الخالق)

كما ذكرنا سابقًا، إنّ العدم يرتبط بحسب التصوّر الهايدغري ببنية الوجود وتركيبته؛ حيث إن الوجود عندما ينتقل من حالة الوجود الماهوي إلى حالة الوجود المتحقق يحتاج إلى ما يسميه هايدغر بـ «العلو»، وجوهر هذا العلو هو عملية الانتقال من الإمكان إلى التحقق، وعند حصول تحقق لإمكانية ما فإن ما يحصل في الوقت نفسه هو سلب لإمكانات أخرى كان من الممكن لها أن تتحقق[49]. إن هذا السلب وفق فلسفة هايدغر كما ذكرنا سابقًا هو العدم[50]. ومن دون هذا السلب (العدم) لا يمكن لإمكانية أن تتحقق وأن تكتسب صفة الحضور في هذا العالم، وبهذا المعنى يكون العدم هو الشرط الأساسي لوجود الموجود وعنصر ماهوي في بنية الوجود.

ثمة جزئية ذات أهمية خاصة فيما يخص فكرة العلو عند هايدغر، ويجب الانتباه إليها لأنها تمهد للعلاقة الصميمية التي تربط بين العدم والزمان والإمكان في فلسفة بدوي، هذه العلاقة التي ستشكل فعل خلق الوجود المتحقق كما سنرى. وهي أن عملية «علو» الموجود، أي تحققه كإمكانية وسلب غيره من إمكانات (استبقاء باقي الإمكانات في العدم)[51]، تعني تكشُّف الموجود وتمظهره أمام الدازاين أي أخذه صفة الحضور، وهذا التكشف يتم عن طريق تزمّن الموجود، أي اكتسابه موقعًا في الزمان، وبناء على ذلك يصبح الزمان هو علة تحقق الموجود، وعلة انتقاله من الإمكان إلى العالم المتحقق، لأنه هو الذي يتيح لعملية «العلو» أن تنتزع الموجود كإمكانية من العدم، ليدخل حيّز التحقق ويتوجد في العالم، ووفقًا لما سبق يتحدد الملمح الأساسي لماهية العلاقة بين الإمكان والعدم، الذي هو الزمان.

---

(48) المرجع نفسه.

(49) Heidegger, *Being and Time*, p. 33.

(50) بدوي، **الزمان الوجودي**، ص 231.

(51) Moran, pp. 508–509.

وعليه، يعتبر بدوي أن العلة الفاعلة للاتحاد بين الوجود والعدم لتكوين الدازاين، أو كما يسميه بدوي الآنية، هو الزمان؛ إذ إن الوجود والعدم يشكلان نسيج الوجود المتحقق، «فبدخول الزمان في الوجود الماهوي اتحد العدم مع الوجود، العدم الذي يمثل الزمان بوصفه مصدر التناهي، والوجود الذي يمثله الوجود الماهوي بوصفه الإمكان المطلق، فتكوّن عنهما الوجود على هيئة الآنية، أي هذا الوجود في العالم»[52]. إذًا، لولا الزمان لما كان ثمة وجود على الإطلاق، وبهذا المعنى يعطي بدوي الزمان صفة الخالق، أي أن العلة في تحقق هذا الوجود كما يتمظهر في العالم، فيصبح فعل ومعنى الخلق بحسب هذا التصور «اتحاد العدم مع الإمكان بواسطة الزمان»[53]. وهذه هي القاعدة الأساسية التي يتبناها بدوي، والتي جعلت الزمان يحتل دورًا مركزيًا في فلسفته الوجودية برمتها، وجعلته يطلق على هذا الزمن وفقًا لهذه الرؤية اسم «الزمان الوجودي».

وعليه، اعتبر بدوي أنه من المستحيل استبعاد الزمان من تفسير الوجود؛ ذلك لأن الزمان هو العلة الأساسية في تحقيق الإمكان، ولمّا كان هذا الإمكان لا متناهيًا، وكان من المستحيل اجتيازه، كان تحقيق كل الإمكانات مستحيلًا. فبالزمان وحده يتم تحقيق الفعل الذي هو خروج الذات نحو غيرها، وتحقيق هذا الفعل ليس سوى تحقيق إمكانية وسلب لإمكانات أخرى ومنعها من التحقق، أي منعها من الوجود.

ثالثًا: نقد الجابري لوجوديّة بدوي

يرى المفكر المغربي محمد عابد الجابري في كتابه **الخطاب العربي المعاصر**، أن ظهور الفلسفات الوجودية في أوروبا كانت شكلًا من أشكال الانعكاس الأيديولوجي للواقع على الفكر، أي ثمة عوامل في الواقع الأوروبي بررت ظهور هذه الفلسفات، وبناء على ذلك يتساءل الجابري: «هل نستطيع أن نجد في الواقع العربي الحديث والمعاصر ما يبرر الدعوة إلى فلسفة (وجودية)؟»[54]، ويعتقد الجابري أن هذا السؤال يكتسب مشروعيته، إذا نظرنا إليه من زاوية علاقة الفكر بالواقع وما تتضمنه من تعقيدات وتناقضات ضمن الإطار الاجتماعي والثقافي العربي.

من وجهة نظر الجابري، إن الفلسفة الوجودية في أوروبا جاءت لتعلن فشل الفلسفة المثالية الألمانية بخاصة من ناحية، ولكي تطرح مقولاتها حول الحرية وأسبقية الوجود على الماهية من ناحية أخرى. وبناء على ذلك، يرى أنه إذا كان لا بد للفلسفة الوجودية أن تجد أصداء لها في الفضاء الثقافي العربي نظرًا إلى الاحتكاك الثقافي مع الغرب، وكذلك بسبب الأوضاع المأساوية للواقع العربي، «فإن المنطق - والمنطق النهضوي على الأقل - كان يفرض أن يتردد في عالمنا الفكري الجانب (الرافض) في الوجودية، أعني أطروحاتها حول الحرية والالتزام [...]، لا الجانب اللاعقلاني فيها [...] وبعبارة

(52) المرجع نفسه، ص 239.

(53) المرجع نفسه.

(54) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 170.

أخرى: إنه من الممكن أن يفهم المرء لماذا ترددت أصداء أطروحات وجودية معينة في العالم العربي مثل تلك التي تطرح قضية الحرية، كما حصل في مجال الأدب لاحقًا، ولكن الذي لا يمكن المرء أن يجد له مبررًا ما هو تبني الأطروحات الظلامية في الفلسفات الوجودية»[55]. ويعتبر الجابري أن بدوي قد تبنى في أواسط الأربعينيات من القرن العشرين أكثر الأطروحات غير العقلانية في الفلسفات الوجودية، وهو بذلك، أي بدوي، تجاهل كل الأفكار التي من شأنها أن تخدم «النهضة» بحسب تعبيره، وبهذا لم يدرك التناقض بين وجوديته «المفرطة في ذاتيتها»[56]، والإطار الفكري النهضوي الذي تتحرك فيه.

يتمحور نقد الجابري لفلسفة بدوي ولآلية تلقيه، وطريقة تفاعله مع الفلسفة الوجودية كما ظهرت في أوروبا، حول كتابه **الزمان الوجودي**، وينطلق في نقده هذا إلى القول بأن بدوي حينما قام بتقسيم الوجود إلى وجود ذاتي ووجود فيزيائي أهمل ما يسميه بالوجود الاجتماعي الذي يتضمن المجتمع والتاريخ، وفي رأينا أن بدوي لم يخطئ بعدم تضمين ما يسميه الجابري بـ «الوجود الاجتماعي»؛ ذلك لأن المستوى الوجودي الذي يتحدث عنه بدوي خاص ببنية الوجود وماهيته، ولذا فإن إقحام البعد الاجتماعي لن يكون ملائمًا، فمجال الأنطولوجيا منفصل عن مجال السيسيولوجيا.

ويعترض الجابري على جعل بدوي «مبدأ التوتر» الذي يقوم عليه المنطق الخاص بفهم الوجود الذاتي، بديلًا من مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه المنطق الخاص بفهم الوجود الفيزيائي، حيث يتساءل: هل من الجائز أن يتحرر خطاب ما من مبدأ عدم التناقض؟ ويتابع فيقول: «أظن أن الحديث عن 'منطق الوجود' لا يمكن أن يتم بغير 'منطق العقل' [...] وبالتالي لا بد من التقيد بمبدأ عدم التناقض [...] وإلا لكان هذا الحديث حديثًا متناقضًا، بل 'متهافتًا' باصطلاح الغزالي»[57]. ويتابع الجابري متسائلًا عن الطريقة التي يمكن من خلالها ممارسة الفهم في إطار اللامعقول الذي رسمه بدوي، هذا اللامعقول الذي يرى الجابري أنه المسؤول عن إنتاج «الهشاشة والضعف» في خطاب بدوي، والتي تظهر على نحو صريح حينما يستدل ويؤيد العديد من أطروحاته بالنتائج التي توصلت إليها الفيزياء الحديثة، فكيف يستند بدوي إلى العلم بعد أن قام بتقويض إمكانيات العقل ومجالاته؟ هكذا تساءل الجابري، وأضاف، مشيرًا إلى بدوي: «لا يتردد صاحبنا في التماس السند لمذهبه الوجودي من العلم، أي من العقل ومملكته»[58].

فيما يخص الجزئية السابقة، نعتقد أن الهشاشة ليست موجودة في خطاب بدوي، بل إنها تضرب في عمق نقد الجابري لبدوي في هذه النقطة، حيث إنه يسيء فهم طبيعة العلم الذي يستدل به بدوي على أطروحاته، وهو الفيزياء الكوانتية والنظرية النسبية، إذ إنّ في النتائج المترتبة على كلتيهما ما دفع إلى مراجعة المبادئ الأساسية التي يقوم عليها المنطق الذي يستند إليه العقل الذي يدعو إليه الجابري،

(55) المرجع نفسه، ص 171.

(56) المرجع نفسه.

(57) المرجع نفسه، ص 172.

(58) المرجع نفسه، ص 173.

وأقصد بهذه المبادئ خاصةً مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض. فالعقل الذي يتحدث عنه الجابري ليس سوى العقل بالمعنى الديكارتي، والذي يتعامل الجابري معه على أنه المعنى النهائي والشامل للعقل وأن معاييره مطلقة، فخطابه يستخدم مفهوم العقل من حيث إنّه ينطوي على المبادئ السابقة التي أعيد النظر فيها بعد نتائج الفيزياء الكوانتية، ونتائج إعادة النظر هذه هي ما قام بدوي بالتقاطها وأخذها في الاعتبار. إذ على سبيل المثال، إن مبدأ عدم التناقض لم يعد ذا معنى في كثير من القضايا والفرضيات الخاصة بفيزياء الكوانتم.

وتجدر بنا الإشارة إلى ضرورة الانتباه إلى أن بدوي لا يثبت أطروحته من خلال نتائج الفيزياء الكوانتية، وفحوى ما قاله أن الفيزياء تسير في سياق موازٍ للنسق الفلسفي الذي يعمل من داخله، فليس ثمة من علموية مبطنة في خطاب بدوي كما يقول الجابري؛ لأن بدوي ببساطة لم يبنِ فلسفته على فرضية علمية، إنما بعد أن أقام نسقه كاملًا باشتغالٍ فلسفي خالصٍ وأصيل على فلسفة هايدغر تحديدًا، قام بالإشارة إلى أنّ استنتاجاته تتوافق مع نتائج الفيزياء الحديثة[59].

ويشير الجابري إلى نقطة أخرى في خطاب بدوي، وهي أن المادة العلمية التي ارتكز عليها هذا الخطاب تتألف من جملة من المعطيات والمقولات ترجع إلى خطابين متنافرين، كما يصفهما الجابري، وهما «معطيات ومقولات الخطاب العلمي، ومعطيات ومقولات الخطاب الوجودي بشقيه اللاهوتي (كيركيغارد) والميتافيزيقي (هايدغر)»[60]، وعليه فإن الجابري يرى أن الجانب الأصيل في خطاب بدوي «ينحصر في محاولة التوفيق بين هذين النوعين من المعطيات [...] ومن سوء الحظ فإن عملية التوفيق هذه غير ذات موضوع»[61]، ومعنى أنها غير ذات موضوع كما يوضح الجابري أنه ليس ثمة تبرير لهذه التوفيقية.

ويُجمل الجابري رأيه في وجودية بدوي، فيقول إنها نقلت معركة الفلسفة الوجودية من معركة ضد الفلسفات العقلية، وفي مقدمتها مثالية هيغل، إلى معركة ضد العقلانية عمومًا، وضد العقل في كل زمان ومكان. ونحن هنا إذ لا نتفق مع الجابري في طرحه، ونرى أنه أساء فهم المعنى الذي تناول به بدوي «العقل»، ذلك أن بدوي يقول بعد دعوته إلى فصل منطق الوجدان الخاص بالوجود الذاتي، عن منطق العقل الذي يحصره في الوجود الفيزيائي: «لا يجب أن يُفهم موقفنا من العقل على أنه موقف تحقير لشأنه. بل العكس تمامًا. إنما نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره، وليس في هذه التفرقة مطلقًا أي معنى من معاني التقويم، وكل ما هنالك أننا نحول دون طغيانه على ميدان غيره، ونلزمه حدوده التي ليس له أن يتعداها في الإدراك»[62]، وعليه فإننا نرى أن قولة بدوي هذه تدحض انتقادات الجابري حول دور العقل في عملية المعرفة. وهكذا، نعتقد أن الجابري يكيل الاتهامات لبدوي جزافًا، ويستخدم في نقده لغة مبتذلة لا ترتقي إلى مستوى الحوار الفكري الرصين، إذ يظهر

(59) بدوي، **الزمان الوجودي**، ص 191، 193، 194.

(60) الجابري، ص 175.

(61) المرجع نفسه.

(62) بدوي، **الزمان الوجودي**، ص 208.

الجابري وكأنه ناقم على كل فلسفة لا يتم توظيفها أيديولوجيًا أو اجتماعيًا أو حضاريًا، وفق «منطق النهضة» الذي يريده أن يرسم حدود التفكير الفلسفي، وأن يصنف الموضوعات الفلسفية ذات «الأولوية» بالنسبة إلى المفكرين العرب، وفي هذا كما نعتقد تفريغٌ لمعنى الفلسفة ولماهيتها ولموضوعاتها التي ترسخت عبر الزمن.

خاتمة

بالاعتماد على فلسفة هايدغر، رأينا في هذه الدراسة كيف قام بدوي، في كتابه **الزمان الوجودي**، بمحاولة لتقديم مقاربة تسعى لفهم بنية الوجود ككل، وقد استهدف من خلالها الكشف عن ماهية العدم وموقعه في هذه البنية، وذلك بعد أن قام بمراجعة نقدية لتاريخ تناول هذه المشكلة. فرأى أن الفلسفة اليونانية نظرت إلى العدم على أنه نوع من عدم التعين، في حين رأته الديانات أقرب إلى الخلاء الذي يشغله الوجود بفعل عملية الخلق. ثم انتقل بدوي إلى الفلسفة الحديثة، ورفض موقف برغسون الذي اعتبر أن سؤال: لماذا كان الوجود ولم يكن العدم؟ لا معنى له، في حين رأى فيه بدوي سؤالًا ميتافيزيقًا أصيلًا.

وعلى الرغم من تبني بدوي تصور هايدغر لبنية الوجود، فإنه اعتبر أن هايدغر لم ينظر إلى العدم، بوصفه موجودًا، بل قام بإلصاقه بجوار الموجود. لم يوافق بدوي على ذلك، واعتبر أن الوجود مكوّن من وحدات منفصلة، يفصل فيما بينها «هوّات» مطلقة، وأن هذه الهوات هي العدم. وقد قام بدوي بالربط بين العدم والحرية؛ حيث قال بأن العدم هو الأصل في الفردية على اعتبار أن الهوّات هي ما يفصل بين الذوات، وأن هذه الهوات ليست شيئًا آخر سوى العدم. ولمّا كانت الحرية تفترض الفردية وكان العدم الأصل في الفردية، كان العدم أساس الحرية.

من جهة ثانية، اعتبر بدوي أن كل المذاهب التي تناولت مشكلة الوجود على امتداد تاريخ الفكر الفلسفي لم تتمكن من تقديم فكرة واضحة حول بنيته وماهيته. ويقول إن السبيل إلى تحديد الوجود المطلق يتمثل في الابتعاد عن فكرة الكلي التي قالت بها الفلسفة المثالية، وتبني الفلسفة الوجودية والقول بالجزئي أو الفرد. وانطلاقًا من ذلك، حاول بدوي الاشتغال على العلاقة بين مقولات الحرية، والفردية، والذاتية، والإمكانية، والزمان، من أجل التوصل إلى فهم بنية الوجود بما هو وجود.

رفض بدوي تقسيم الوجود إلى ذات وموضوع، وردِّ الذات إلى الموضوع كما تفعل المادية، أو ردِّ الموضوع إلى الذات كما تفعل المثالية، فمن غير الممكن في رأيه معرفة حقيقة وجود أحدهما عن طريق الآخر؛ حيث إن إمكانية تحقيق الذات عن طريق الفعل تتمظهر في مجموعة الموضوعات الموجودة في هذا العالم، وبهذا الفعل تنتقل ماهية الذات من حالة الإمكان إلى حالة الواقع. وهنا يتبنى بدوي تصور هايدغر لوجود الذات، على أنه سقوط في العالم، وتحقق للإمكانية المعلقة. وإن انتقال الذات من الإمكان إلى التحقق يحصل نتيجة الحرية؛ حيث لولاها لما تمكنت من الاختيار بين

الممكنات، وسعي الذات للتحقق في إحدى هذه الممكنات بفعل الإرادة هو ما يسميه هايدغر الدازاين.

إن الزمانية هي الطابع الأصيل لوجود الدازاين من جهة أنه تطلعٌ للتحقق في المستقبل، وبوصفها نمط وجود الدازاين تمتلك الزمانية ثلاث خصائص مركزية يحددها بدوي على النحو التالي: الانفصال، وتعني أنها مكونة من وحدات منفصلة بينها هوات مطلقة؛ الخاصية الثانية هي الإمكان، وهي المرحلة التي تسبق التحقق الفعلي للذات في أحد موضوعات العالم؛ أما الخاصية الثالثة، فهي التوتر، وتتأتى من عملية انتقال الذات من الإمكان إلى التحقق، وهي ناتجة من العلاقة بين العدم والوجود.

ويقسّم بدوي الوجود إلى وجود فيزيائي ووجود ذاتي، وهذا الأخير لا يمكن إدراكه بوساطة العقل وإنما عن طريق الوجدان الذي يقوم على مبدأ التوتر، وهو مبدأ يضعه بدوي في مقابل مبدأ عدم التناقض لقدرته على احتواء التناقض الذي يشكل أساس التقابل بين الوجود والعدم وبين الإمكان والتحقق. وبهذا يدعو بدوي إلى تأسيس منطق التوتر، ليتم إدراك ماهية الوجود الذاتي عن طريقه، ويشدد على ضرورة أن يكون الزمان أحد العناصر الرئيسة في هذا المنطق من جهة تمثيله للتناهي الذي يترتب على وجود العدم.

حينما تحصل عملية انتقال الوجود من حالة الوجود الماهوي إلى حالة الوجود المتحقق، تتحقق إمكانية بعينها ويتم سلب لإمكانات أخرى كان من الممكن أن تتحقق، إن عملية «السلب» هذه هي العدم وفق فلسفة هايدغر؛ حيث لا يمكن أن تتحقق الإمكانية وتكتسب صفة الحضور من دونها، أي من دون العدم، وعليه يكون العدم شرطًا لوجود الموجود. وإنّ اكتساب الموجود صفة الحضور وتكشّفه أمام الدازاين يعني أن يأخذ موقعًا في الزمان؛ وبهذا يصبح الزمان علة تحقق الوجود أو علة حضور الموجود المتحقق. وبناءً على ما سبق، يتكون الدازاين نتيجة الاتحاد بين الوجود والعدم، والعلة الفاعلة لهذا الاتحاد هو الزمان؛ ولذلك يعطي بدوي الزمان صفة الخالق بما هو علة حضور الموجود في العالم، وبذلك يعبر عن عملية الخلق بوصفها اتحاد العدم بالإمكان بوساطة الزمان.

في القسم الثالث والأخير من هذه الدراسة، عرضنا موقف المفكر المغربي محمد عابد الجابري من رؤية بدوي الفلسفية التي تبلورت في كتابه **الزمان الوجودي**. ويرى الجابري أن هذا الموقف كان أشبه بمعركة شاملة ضد العقل والعقلانية؛ حيث رفض دعوة بدوي إلى تشييد منطق الوجدان الذي يقوم على مبدأ التوتر من أجل فهم الوجود الذاتي في مقابل المنطق العقلي القائم على مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض. فالجابري لا يعتقد بوجود أي إمكانية لفهم بنية الوجود إلا في سياق منطق العقل، فلا يمكن الوصول إلى معرفة حقة من دون التقيد بمبدأ عدم التناقض. وقد قمنا أعلاه بتفنيد انتقادات الجابري لفلسفة بدوي، ووضحنا كيف أن بدوي لم يقف ضد العقل إنما أراد تحديد دوره ووظيفته.

وفي رأينا إن مآخذ الجابري على توجهات بدوي الفلسفية تتمخض عن المنظور الأيديولوجي الذي يتبناه ويعتمده في تقديم مقارباته للعلاقة بين الفكر والعلم والفلسفة والمعرفة عمومًا من جهة أولى، وبين حال الواقع العربي على شتى المستويات من جهة ثانية. ونحن بدورنا نرى ضرورة أن تُعنى

الفلسفة بالمشكلات الاجتماعية والفكرية والسياسية للمجتمع الذي تنشأ فيه، لكن هذا لا يعني على الإطلاق جعل «سؤال النهضة» معيارًا نحدد من خلاله ما يجب أن تتناوله الفلسفة وما يجب أن تبتعد عنه في هذه اللحظة التاريخية أو تلك. والسؤال هنا: كيف يمكن وفقًا لهذا المعيار أن نصنف أي الموضوعات الفلسفية يخدم مشروع النهضة وأي منها لا يفعل؟

وبناءً على ما تقدم من أفكار ومعطيات، يمكننا القول إنه ليس من الجور التساؤل حول مدى أصالة فلسفة بدوي الوجودية في كتابه **الزمان الوجودي**، ويكتسب هذا التساؤل مشروعيته من زاوية النظر إلى العلاقة بين أطروحات بدوي وفلسفة هايدغر؛ حيث يكاد يبدو جهده المرتبط بقضايا الفلسفة الوجودية ليس أكثر من مجرد اشتغالٍ هامشيٍّ على المتن الهايدغري. بيد أننا نعتقد أن ذلك لا يُنقص من أهمية هذه الاشتغالات، بوصفها فعلًا خلاقًا استطاع بدوي من خلاله أن يسّخر الجهاز المفاهيمي الذي ركّبه هايدغر في تطوير أفكاره الخاصة حول بنية الوجود. وما يلفت النظر أن بدوي حين قام بذلك في أطروحته للدكتوراه عام 1943 - والتي نُشرت بعد سنتين في كتاب **الزمان الوجودي** - لم يكن قد تجاوز السابعة والعشرين من عمره بعد.

وبناءً على ما سبق، نعتقد أن بدوي استطاع أن ينتج محاولة فلسفية فريدة، نبعت من قلب ماهية الفلسفة ومن أعماق موضوعاتها. وعلى الرغم من اعتقادنا أنّ هذه المحاولة يكتنفها الكثير من الشطط، والاستنتاجات والاقتضاءات غير المنطقية والتي لم تمتلك تبريرًا كافيًا، مثل الربط بين العدم والفردية والحرية، والقول بأن العدم هو الأصل في الحرية، فإن عنصر الأصالة التي انطوت عليه أطروحات بدوي، وعلى الأخص في تقديم تصور لبنية الوجود يقوم على العلاقة القائمة بين كل من العدم والإمكان والزمان، لا تنبع من تلقيه للفلسفة الوجودية الأوروبية وفهمها ونقدها وامتلاك الجرأة للإضافة إليها فحسب، بل تنبع كذلك من قدرته على ممارسة الفعل الفلسفي الخلاق، وعلى إنتاج مغامرة فلسفية قادرة على تقديم مقاربات جريئة، بغض النظر عن متانة النتائج التي توصلت إليها.

وختامًا، يمكننا القول إن الأفكار والأطروحات الرئيسة التي نسج بها بدوي فلسفته قد ارتبطت على نحو وثيق برؤيته لماهية العدم، والتي شكلت في اعتقادنا المدخل المركزي لفهم فلسفته الوجودية برمتها. إن هذه الإضافة التي انبثقت من رحم التصور الهايدغري للعدم، واستلهمت من النتائج التي توصلت إليها الفيزياء الكوانتية في النصف الأول من القرن العشرين، تمكنت من إنتاج مقاربة جديدة كانت بمنزلة خطوة خلاقة في محاولة فهم بنية الوجود والعدم والزمان وماهية العلاقة الرابطة بينها.

المراجع References

العربية

إسبر، علي محمد. **مارتن هيدغر أو الفشل المنهجي**. دمشق: دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، 2015.

بدوي، عبد الرحمن. **الزمان الوجودي**. ط 2. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955.

ـــــــــــ. **دراسات في الفلسفة الوجودية**. ط 4. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

برجسون، هنري. **التطور الخالق**. ترجمة محمد محمود قاسم. مراجعة نجيب بلدى. تقديم رمضان بسطاويسي محمد. سلسلة ميراث الترجمة 1780. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015.

الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. ط 5. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

راشد، رشدي (منسّق). **دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة**. سلسلة دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربية – الإسلامية 1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.

سارتر، جان بول. **الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجية الفينومينولوجية**. ترجمة نقولا متيني. مراجعة عبد العزيز العيادي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

الضاهر، سليمان. «فلسفة الموجود عند أفلاطون». **مجلة جامعة دمشق**. المجلد 21. العدد 3+4 (2005).

غرين، برايان. **الكون الأنيق: الأوتار الفائقة، والأبعاد الدفينة، والبحث عن النظرية النهائية**. ترجمة فتح الله الشيخ. مراجعة أحمد عبد الله السماحي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

فرنر، شارل. **الفلسفة اليونانية**. ترجمة تيسير شيخ الأرض. بيروت: دار الأنوار، 1969.

هايدجر، مارتن. **مدخل إلى الميتافيزيقيا**. ترجمة عماد نبيل. بيروت: دار الفارابي، 2015.

الأجنبية

Heidegger, Martin. *Basic Writings*. David Farrell Krell (ed.). London; New York: Routledge, 2011.

_______. *Being and Time*. John Macquarre & Edward Robinson (trans.). foreword by Taylor Carman. New York: Harper perennial, 2008.

Moran, Dermot. «What Does Heidegger mean by the Transcendence of Dasein?» *International Journal of Philosophical Studies*. vol. 22, no. 4 (2014).

Reynolds, Jack. *Understanding Existentialism*. 2nd. Understanding Movements in Modern Thought Series. Stocksfield: Acumen publishing, 2007.

روبرت ج. س. يونغ | Robert J. C. Young*

ترجمة: العياشي الحبوش |
Translated by: Layachi EL Habbouch**

اضطرابات الترجمة الثقافية***

The Dislocations of Cultural Translation

ملخص: يرصد روبرت يونغ في هذا المقال الأجواء السياسية والثقافية والفكرية التي كتب فيها هومي بابا **موقع الثقافة** في لندن في الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي. ويقدم يونغ بابا بوصفه مترجمًا ثقافيا للمنظور ما بعد الكولونيالي؛ إذ يربط بين الحقائق والأفكار والتمثيلات الاستعمارية على نحو ملح، للتعبير عن مخاوف المجتمع المعاصر من خلال استعمال مفاهيم مثل «الهُجنة» و«الفضاء الثالث». إلا أن هومي بابا - بحسب يونغ - يُغيب، بربطه بين الترجمة الثقافية والتجديف من خلال دفاعه عن سلمان رشدي، واقعَ المسلمين عامةً، والأقلية المسلمة في بريطانيا خاصةً، والتي رفضت السياسات الثقافية للمراكز الكبرى في الغرب. ويخلص يونغ إلى أن كتاب **موقع الثقافة** قد نجح في تحديه للأفكار المعيارية للحداثة الغربية، إلا أنه خلق تحديات أكثر راديكالية في مواجهتها.

كلمات مفتاحية: الهُجنة، الترجمة الثقافية، الفضاء الثالث، المنظور ما بعد الكولونيالي، المركز، الهامش.

Abstract: In this article, Robert Young traces the political, cultural and intellectual atmosphere in which Homi Bhabha wrote *The Location of Culture* in

* أستاذ الأدب الإنكليزي المقارن في جامعة نيويورك وعميد كلية الفنون والعلوم الإنسانية في جامعة نيويورك - أبوظبي.

Julius Silver Professor of English and Comparative Literature at New York University and dean of arts and humanities at New York University Abu Dhabi.

** مترجم من المغرب، أستاذ الأدب الإنكليزي والدراسات الثقافية والإعلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز - فاس.

Professor of Comparative English Literature at New York University and Dean of the Abu Dhabi Faculty of Arts and Humanities at New York University.

*** نُشر هذا المقال في:

Robert J. C. Young, «The Dislocations of Cultural Translation,» *Publications Modern Language Association of America*, vol. 132, no. 1 (January 2017), pp. 186–197.

London in the 1980s and early 1990s. Homi Bhabha is introduced as a cultural interpreter of the postcolonial perspective by linking colonial realities, ideas and representations to express the concerns of contemporary society through concepts such as hybrids and the third space. However, by linking cultural translation and blasphemy with his defense of Salman Rushdie, Homi Bhabha misses the reality of Muslims in general, and the Muslim minority in Britain in particular, which rejected cultural policies of major centers in the West. Robert Young concludes that *The Location of Culture* successfully challenged the normative ideas of Western modernity but has created more radical challenges in confronting them.

Keywords: Hybrids, Cultural Translation, Three–dimensional space, The postcolonial perspective, Center, Margin.

المقال

يشير عنوان **موقع الثقافة** لمؤلفه[1] هومي بابا Homi Bhabha إلى الأهمية الجوهرية للوضع المكاني والجغرافي للثقافة. وخشية أنْ يركز قراء هومي بابا أكثر من اللازم على موقع الثقافة ومكانها، فإن تركيز العنوان على عنصر المكان سرعان ما تم تعديله بعبارةٍ مقتبسةٍ من فرانتز فانون Frantz Fanon، الكاتب الأكثر عمدة في هذا العمل، والتي تؤكد الطابع الزمني للثقافة: «إن بنية هذا العمل متجذرة في الزمان. إذ يجب النظر في كل مشكلةٍ بشريةٍ من وجهة نظر الزمن» (هومي بابا، xiv)[2]. لذا فحين يجب أن يكون موقع الثقافة محددًا مكانيًا فإن بنية كتاب «موقع الثقافة» متجذرة في الزمان. لقد تم التأكيد على عنصرَي المكان والزمان في لحظات إنتاج هذا العمل في جميع مقالاته من خلال ثراء المراجع المعاصرة والتعليقات الافتتاحية مثلًا «في بريطانيا، في الثمانينيات» (ص 27).

لا يوجد أي كتابٍ نظري أكثر إدراكًا للذات في فضائها وزمانيتها من **موقع الثقافة**. هذا الكتاب الذي نُشِر عام 1994 هو كتابٌ إنكليزي بامتياز، وقد كُتب من داخل أروقة العالم السياسي والثقافي والفكري في لندن في الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي. حيث كان الناشطون المهاجرون من منطقة بحر الكاريبي، وجنوب آسيا مثل هومي بابا، وسلمان رشدي، وستيوارت هول يتحدون الحقائق الاشتراكية والذكورية الراسخة في الثقافة الإنكليزية في أبعادها الفكرية والسياسية[3]. ومن هنا كانت الفكرة البارعة وراء تأليف كتاب **موقع الثقافة** خلق لغةٍ جديدةٍ أو تعبيرٍ وفهمٍ جديدَين لمواقف الأقليات. وهذا هو السبب وراء الاستئثار المتزايد الذي حظِي به من قِبَل أكاديميين وفنانين وآخرين. لقد كان المجهود الذي بُذل في كتابة «موقع الثقافة» مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالمحيط والسياق الزمني الخاصين ببابا. من هنا، يُعد هذا الكتاب نتاج عَقدٍ من حياة هومي بابا في لندن يستحق أن يستأثر باهتمامٍ أكاديمي كبيرٍ.

(1) في مناقشة الأعمال التي يشير إليها هومي بابا أو الاقتباسات منها، استشهدت بالإصدارات نفسها التي استخدمها أو المعاصرة للخط الزمني لكتاب **موقع الثقافة**.

(2) تُحيل جميع الاقتباسات من هومي بابا إلى **موقع الثقافة** ما لم تنص على عكس ذلك.

(3) تناولت بالبحث، في نسخة أطول وغير منشورة من هذا المقال، كتابات هومي بابا المبكرة في الأوساط النظرية والثقافية والسياسية التي عمل فيها بأكسفورد ولندن من 1970 إلى 1984.

نُشرت معظم فصول **موقع الثقافة** – مع بعض الاستثناءات القليلة – مقالاتٍ فرديةً في الفترة 1983-1991. إن إعادة ترتيب فصول الكتاب وفقًا للتسلسل الزمني لهذه المقالات يمكن أن تساعدنا في فهم أشكال زمانيته. فقد تمت صياغة المقالات الأربعة غير المنشورة سابقًا في الكتاب خلال الفترة 1991-1993[4]. وتتضمن القائمة التالية بعض النصوص ذات الصلة المنشورة في الثمانينيات وأوائل التسعينيات، والتي لم تصبح جزءًا من **موقع الثقافة**:

الفصل	الترتيب الزمني
غير متوافر	«التمثيل والنص الاستعماري: الاستكشاف النقدي لبعض أشكال المحاكاة» (كُتِبَ عام 1980، ونُشر عام 1984 في كتاب «نظرية القراءة» برئاسة تحرير فرانك كلوفر سميث، هارفستريريس/ بارنز وكتب نوبل، ص 122-93)[5]
3	«السؤال الآخر» (نُشِر لأول مرة في عام 1983 في «الشاشة»، المجلد 24، ص 18-35)[6]
4	«في التقليد والإنسان: تناقض الخطاب الاستعماري» (نشر أول مرة في تشرين الأول/ أكتوبر 1984، المجلد 28، ص 33 -125)[7]
5	«لطف ماكر» (نشر أول مرة في تشرين الأول/ أكتوبر 1985، المجلد 34، ص 71-80)[8]
6	«علامات اُتخِذت كعجائب: أسئلة التناقض والسلطة تحت شجرة خارج دلهي، مايو 1817» (قُدمت في عام 1984 في مؤتمر إسكس Essex حول سوسيولوجيا الأدب، ونشرت أول مرة في عام 1985 في «السؤال النقدي»، المجلد 12، ص 65-144)[9]

(4) يقتبس المقال ما قبل الأخير من كتاب «كيف تدخل الجِدة العالم» كتابين منشورين: كتاب **بلاغة الهند الإنكليزية** لسارة سوليري Sara Suleri (1992) وكتاب إدوارد سعيد **الثقافة والإمبريالية** (1993)، واللذين يصفهما بابا بكتابين «حديثين» (ص 272). فمقالته الأخيرة إلى جانب المقالات الثلاثة الأخرى غير المنشورة سابقًا في **موقع الثقافة** ليست جزءًا من نسخة أطروحة الكاتب، والتي تتضمن «التمثيل والنص الاستعماري» و«مسألة البقاء- الأمم ونفسية الدول» (أطروحة دفيل Dfil التي اكتملت عام 1991 بجامعة أكسفورد). إن تحليلي الخاص لبابا في **الأساطير البيضاء** *White Mythologies* الذي نشر عام 1990 يناقش عمله حتى ذلك التاريخ، ومن ثم لا يتناول لاحقًا فصول **موقع الثقافة**.

(5) Homi K. Bhabha, «Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Forms of Mimeticism,» in: Frank Gloversmith (ed.), *The Theory of Reading* (Hertfordshire\ New York: Harvester Press\ Barnes and Noble Books, 1984), pp. 93–122.

(6) Homi K. Bhabha, «The Other Question,» *Screen*, vol. 24, no. 6 (November–December 1983), pp. 18–35.

(7) Homi K. Bhabha, «Of Mimicry and Man: he Ambivalence of Colonial Discourse,» *October*, vol. 28 (Spring 1984) pp. 125–133.

(8) Homi K. Bhabha, «Sly Civility» *October*, vol. 34 (Autumn 1985), pp. 71–80.

(9) Homi K. Bhabha, «Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817,» *Critical Inquiry*, vol. 12, no. 1 (Autumn 1985), pp. 144–165.

غير متوافر	«تذكر فانون: الأنا، النفس والظرف الاستعماري» (نشر عام 1986 كمقدمة إلى «بشرة سوداء أقنعة بيضاء» من قِبل فرانتز فانون، بلوتو بريس، ص XXVI–VII)[10]
1	«الالتزام بالنظرية» (نشر أول مرة عام 1988 في «تشكيلات جديدة»، المجلد 5، ص 5–23)[11]
2	«استنطاق الهوية: حقبة ما بعد الاستعمار» (نشر أول مرة عام 1990 في «تشريح العنصرية» تحرير د. ت. غولدبرغ، مينيسوتا، ص 183–209)[12]
7	«توضيح مفهوم القديم: ملاحظات حول الهراء الاستعماري» (نشر أول مرة عام 1990 في ««النظرية الأدبية اليوم» تحرير بتر كوليه وهلكا كايريان، كورنل أ ب، ص 18–203)[13]
8	«نشر الأوطان: الزمن، السرد وهوامش الأمة الحديثة» (نشر أول مرة عام 1990 في «الأمة والسرد» بقلم هومي بابا، روتلدج، ص 291–322)[14]
غير متوافر	«الفضاء الثالث» (مقابلة نُشِرت في عام 1990 في «الهوية: المجتمع، الثقافة والاختلاف»، تحرير جوناثان روترفورد ولورنس شارت، ص 21–207)[15]
12	«العرق، الزمن وتنقيح الحداثة» (صدر أول مرة عام 1991 في «الاستعمار الجديد»، عدد خاص في مجلة «أكسفورد للتحليل الأدبي»، تحرير روبرت ج. ش. يونغ، المجلد 13، العددان 1 و2، ص 193–219)[16]
غير متوافر	«مسألة البقاء - الأمم والحالات النفسية» (نُشِرت في عام 1991 في «التحليل النفسي والنظرية الثقافية: عتبات»، تحرير جيمس دونالد، ماكميلان للتعليم، ص 89–103)[17]
مقدمة	غير منشورة سابقًا (كُتِبت عام 1991)

(10) Homi K. Bhabha, «Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition,» in: Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1986), pp. vii–xxvi.

(11) Homi K. Bhabha, «The Commitment to theory,» *New Formations*, vol. 5 (Summer 1988), pp. 5–23.

(12) Homi K. Bhabha, «Interrogating Identity: The Postcolonial Prerogative,» in: David Theo Goldberg (ed.), *Anatomy of Racism* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1990), pp. 183–209.

(13) Homi K. Bhabha, «Articulating the Archaic: Notes on Colonial Nonsense,» in: Peter Collier & Helga Geyer–Ryan (eds.), *Literary Theory Today* (New York: Cornell University Press, 1990) pp. 203–218.

(14) Homi K. Bhabha, «DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation,» in: Homi K. Bhabha, *Nation and Narration* (Abingdon: Routledge, 1990), pp. 291–322.

(15) Homi K. Bhabha, «Third Space: Interview with Homi Bhabha,» in: Jonathan Rutherford, *Identity: Community, Culture, Difference* (London: Lawrence and Wishart, 1990), pp. 207–221.

(16) Homi K. Bhabha, «'Race,' Time and the Revision of Modernity,» *Neocolonialism,* vol. 13, no. 1–2 (1991), pp. 193–219.

(17) Homi K. Bhabha, «A Question of Survival–Nations and Psychic States,» in: James Donald (ed.), *Psychoanalysis and Cultural Theory: Thresholds* (London: Palgrave Macmillan, 1991), pp. 89–103.

10 «بالخبز وحده: علامات العنف» (غير منشورة سابقًا، صِيغت عام 1991)[18]

9 «ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة» (غير منشورة سابقًا، صِيغت عام 1992)[19]

10 «كيف يدخل الجديد العالم: عصور ما بعد الاستعمار ومِحَن الترجمة الثقافية» (غير منشورة سابقًا، صيغت ما بين عامي 1991 و1993)[20]

ينقلنا بناء كتاب **موقع الثقافة** من اهتمام مبكرٍ بالتمثيل الأدبي والتاريخي للغيرية إلى الديناميات التحويلية لثقافة المعاصرة؛ إذ يبدأ الكتاب بإشكالية تصوير الاختلاف الثقافي في سياق التمثيل الاستعماري. يرصد هومي بابا، في مقالاته حول الصورة النمطية والتقليد، الفوارقَ الاستعماريةَ التي تتجسد على نحو غير عادي لتمثل نفسها بطريقةٍ مختلفةٍ عبر استعمال وسائلَ مقلقةٍ ومُربِكَةٍ، بل ومُحبطةٍ للمشاهد أو القارئ، مهما بدت ثابتةً في تمثيل الاختلاف الثقافي، ومهما كانت القوة الدافعة لتثبيت التمثيل الاستعماري في متخيل المستعمر. ففي مقالاته التاريخية، حيث يُحلل التاريخ الاستعماري الهندي الذي يميل إلى انشغالات مؤرخي دراسات التابع - «لطف ماكر» (1985)، «علامات أُتخذَت كعجائب» (1985) و«بالخبز وحده» (1992) - يبين هومي بابا العمليات المعقدة التي من خلالها يتم تقديم الاختلاف الثقافي المتجسد في الاستعمار، والذي لا يعد مجرد شكلٍ من أشكال التحريف السلبي، بل واجهةً للدفاع تمكن المُستعمَرين من المقاومة الثقافية وقوة الفاعلية. وتنقلنا مقالاته اللاحقة من فكرة التمثيل الاستعماري إلى مسألة الاختلاف، وهي تنحو أكثر إلى الانشغالات المعاصرة، حيث ينظر في إمكانية قوة الفاعلية الموكلة للمنظر الثقافي، والناقد والفنان الذي يُعنى بقضايا الأقليات، وهو بذلك يتحول من السعي إلى قوة الفاعلية عبر التحليل وتأويل أشكال التمثيل إلى خطابٍ حول الخطاب نفسه، إذ تصبح لغته النظرية الخاصة وصفًا للتغير التحولي، في ديناميات الثقافة المعاصرة، ومثالًا على ذلك التدخل في الآن نفسه. تنمو الهُجنة والازدواجية من مجرد البروز فوق الصفحات إلى المصطلح الثقافي لفناني ومعلقي الأقليات الذين يسعون، كما يُحاجج هومي بابا، إلى بلورة ترجماتٍ ثقافيةٍ ما بعد كولونيالية للحداثة الغربية، وهم يقومون بتغيير فكرتنا حول تلك الحداثة ويراجعونها من خلال طرح قضايا العِرق والعبودية والاستعمار على طاولة النقاش.

على الرغم من أن مقالاته في **موقع الثقافة** كُتبت في الوسط الفكري للندن، فإن هومي بابا كان، في مرحلة مبكرة من حياته المهنية بوصفه أكاديميًا، مرتبطًا بالنقاشات المعاصرة في الولايات المتحدة الأميركية. ففي كانون الأول/ ديسمبر 1983، بعد أن دعاه كياتري شاكرافورتي سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak، وعقب الاتفاق مع جمعية اللغات الحديثة، ألقى بابا مداخلته في جلسةٍ أكاديميةٍ مع سبيفاك وإدوارد سعيد، وويليام بيتز William Pietz. ومنذ تلك اللحظة، بدأ هومي بابا

(18) «By Bread Alone: Signs of Violence».

(19) «The Postcolonial and the Postmodern».

(20) «How Newness Enters the World: Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation».

في تأسيس مسيرته المهنية في الولايات المتحدة[21]؛ إذ مكنته الأخيرة من منحة زمالة إلى جامعة برنستون عام 1992، فانتقل بصفة دائمة إلى شيكاغو عام 1994. وإن كان من الممكن أن نلحظ التأثر التدريجي بثقافة أميركا الشمالية، وخصوصًا كتابات توني موريسون Toni Morrison وطرحه قضية العِرق على الواجهة؛ فقد طور هومي بابا معظم الاكتشافات النظرية في الفصول اللاحقة لكتاب **موقع الثقافة** في الوسط الفكري لأكسفورد ولندن في ثمانينيات القرن العشرين، بحيث يمكن وصف هومي بابا، كما عبر عن ذلك بنفسه، مترجمًا ثقافيًا للمصطلح السياسي في الثقافة والفكر البريطانيَين للمتلقي الأميركي. وعقب انتقاله إلى الولايات المتحدة فإن ذلك الوضع الذي كان يكتب فيه من داخل الثقافة برؤيةٍ سياسيةٍ ونظريةٍ واحدةٍ ويترجم فيه إلى ثقافةٍ أخرى، من داخلها وليس منها، تغير حتمًا.

لقد نقل هومي بابا تأويلَه الخاص والمتميز للسياسات البريطانية حول الاختلاف إلى الولايات المتحدة. لم تكن الولايات المتحدة تملك أسلوبًا مقنعًا يرتبط ارتباطًا مباشرًا بالقضايا السياسية المعاصرة، وظلت تنزع إلى ما هو أدبي وفلسفي أكثر، ولا علاقة لها كما يبدو بمخاوف المجتمع المعاصر، وذلك من أنها كانت تتمتع بثقافةٍ نظريةٍ عميقةٍ، وتحظى بقدرٍ كبيرٍ من الإعجاب في بريطانيا. ومثل بعد النظرية عن السياسة والمجتمع في الولايات المتحدة أساسَ النقد الذي قام به هؤلاء، مثل فرانك لينريكيا Frank Lentricchia وبعده إدوارد سعيد[22]. ويكمن تأثير هومي بابا في الولايات المتحدة في قدرته على ربط أفراد جمهوره بمخاوفهم السياسية غير المفهومة من قبل. فكان يقرأ كتاباته القراء المتسرعون والأكثر نقدًا، كما لو كان يطرح شكلًا آخر من أشكال التجريد النظري، يُضاهي من خلاله طريقة الممثلين لمدرسة يال Yale، لكن بابا لم يكن أبدًا مثل بول دومن Paul de Man يجادل من أجل فصل الحقيقة عن الفكر والتمثيل، بل على العكس من ذلك، كان يقوم بحملات تنص على ذلك الربط على نحو ملحٍّ، لكن المشكلة هي أن ممثلي مدرسة يال لم يستطيعوا القيام بذلك.

نظّر هومي بابا بصفته مترجمًا ثقافيًا ممارساته الخاصة بالتدرج، وطور من خلال ذلك مفهومه الأكثر شهرةً، وهو مفهوم «الهُجنة» الذي استوحاه من الكتابة الروائية لسلمان رشدي، الذي صِيغت أرقى أعماله من الوسط نفسه، أي من ثمانينيات القرن الماضي في لندن، وهو الوسط الذي أُلف فيه كتاب **موقع الثقافة**. وكما هو الحال بالنسبة إلى رشدي، تعد الهُجنة لدى هومي بابا نظرية المزيج الثقافي التي تسعى إلى مقارعة فكرة أحادية[23] الثقافة الإنكليزية وتفنيدها أو، في حالة الهند المستعمَرة، الطرح المضاد والبسيط الذي يقوم على الفصل بين ما هو هندي وإنكليزي كأشكالٍ غير متصلةٍ تُوجَد جنبًا إلى جنب. وقد صاغ هومي بابا مفهوم الهجنة هذا على نحو مُقنعٍ عام 1985 في مقالته «علاماتٌ

(21) التناقض بين مداخلة إدوارد سعيد في المؤتمر المعنونة بـ «الصورة النمطية والخيال: ازدواجية الخطاب الاستعماري» يشير جيدًا إلى الاختلافات في المنهج لدى الناقدين (برنامج 1030).

(22) Young, Robert J. C. «Edward Said: Opponent of Postcolonial heory.» *Edward Said's Translocations: Readings, Ruptures, Legacies*, edited by Tobias Dö ring and Mark Stein (Abingdon: Routledge, 2012), pp. 23–43.

(23) ومع أن الثقافة الإنكليزية بدت بهذه الطريقة في العقد الثامن من القرن العشرين (الثمانينيات) بالنسبة إلى البعض، فإنها كانت لاتزال طبقيةً إلى حد بعيد (فكرة يونغ Young).

اتُخِذت كعجائب» حيث تم تطويره في علاقته بإدخال النسخة الإنكليزية من المسيحية إلى البيئة الهندية. تعود أصالة حجة هومي بابا حول الهجنة إلى فكرةٍ قوامها أنه بدلًا من الإشارة إلى الطريقة التي تُنتج بها الثقافات المتصادمة مزيجًا من العناصر المختلفة، تصف الهجنة لدى هومي بابا الأشكال الجديدة المميزة التي تنشأ عندما تتصادم ثقافاتٌ مختلفةٌ بطريقةٍ متعنتةٍ لا تقبل التصالح. ويشير هومي بابا إلى هذا المكون الميتاخطابي المعقد عبر مفهوم الترجمة الثقافية، الذي انبثق وأحال بطريقة ضمنية على السياق الإثني واللغوي المتنوع في لندن في بدايات التسعينيات من القرن الماضي.

لم يكن مفهوم الترجمة حاضرًا في المقالات المبكرة لبابا. فقد ظهر المفهوم لأول مرةٍ في «علاماتٍ اتُخِذت كعجائب» في سياق التفصيل الدقيق لمفهوم الهجنة. حيث يصف بابا على نحو مثيرٍ للفضول الكتاب المقدس المسيحي أو الإنجيل المسيحي بأنه الكتاب الإنكليزي، ويعلق على ترجمته إلى لغات عامية هندية مع الحفاظ عليه كما هو قائلًا: فالإنجيل المترجم إلى اللغة الهندية، الذي يروجه الهولنديون أو المبشرون الكاثوليك الأصليون، لايزال هو الكتاب أو النسخة الإنجيلية من الكتاب. ويظهر أن الإنجيل يُترجم أكثر في سياقه الجديد، أكثر من أي لغةٍ جديدةٍ تم تقديمه بها. وقد كان شكل الترجمة الأساسي هو التعجيل بالدينامية المُناقضة للثقافة الاستعمارية.

ولم يبدأ هومي بابا في استخدام الترجمة كمجازٍ مفاهيمي تأسيسي إلا في عام 1988، حيث قدمها في سياق التفاوض بين المواقف النظرية والسياسية باعتبار أنها تشكل أرضيةً جديدةً بينها. ويشير بيانٌ مبكرٌ في «الالتزام بالنظرية» في عام 1988 إلى هذه النقطة بوضوح:

«لغة نقد النقد فعالة، ليس لأنها لا تُبقي على الفصل بين مصطلحات العبد والسيد، والمركنتلي والماركسي إلى الأبد، بل بسبب المدى الذي تتغلب فيه على أسس المعارضة المُتاحة وتفتح أُفقًا للترجمة: أي مكانًا للهُجنة بشكلٍ مجازي حيث بناء هدفٍ سياسي جديدٍ، لا هذا ولا ذاك، يربك توقعاتنا السياسية على نحو سليمٍ، ويغير كما يجب أشكال تعرفنا على اللحظة السياسية» (ص 25).

وهنا تتفاوض الترجمة وتحول الاختلافات بين المواقف السياسية والنظرية المتنافسة. وفي وقتٍ لاحقٍ سيُثير هومي بابا فكرة الترجمة الثقافية لتقديم حجةٍ مماثلةٍ فيما يتعلق بالثقافات المتنافسة التي تعمل في البيئة نفسها؛ إذ يؤكد هومي بابا في هذا المقطع على أن أكثر أشكال نقد النقد فعاليةً ليست مجرد معارضة ومعاكسة، فنقد النقد يتغلب على الأطروحات المضادة بطريقةٍ هيغليةٍ وماركسيةٍ، لا لينتج قرارًا أو نفيًا لأسلوب الإلغاء الهيغيلي الذي يُحافظ عليهما معًا ويلغيهما معًا على حد سواءٍ، ولكن لينتج شيئًا جديدًا، لا هو هذا ولا هو ذاك.

لقد لاحظ هومي بابا كيف تصبح الهُجنة طريقةً للتعبير الناطق مجازيًا بالترجمة: أي بأنْ يُعرف فضاء الترجمة بوصفه مكانًا للهجنة. فكل العناصر الثلاثة تصبح جزءًا لا يتجزأ من الصيرورة نفسها؛ إذ يتم استقدام استعارةٍ مكانيةٍ أو فضائيةٍ أساسيةٍ ضمنيةٍ في فكرة الترجمة باللغة الإنكليزية، بحيث تصبح العملية الموسعة للترجمة هي النشاط الإبداعي الأولي الذي يحددها بدلًا من أن تكون مصدرًا له أو

منتوجه النهائي. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل حول ما يحققه نقد النقد هذا؟ فهو ينتج كما قِيل لنا، شكلًا جديدًا من الاعتراف، وهي القضية التي بدأ بها هومي بابا في عام[24].

وإذا كانت تمثيلات النص الاستعماري لم تقدم سوى اعتراف يؤكد وجهة نظرٍ استعمارية، فيصبح نقد النقد الهجين والترجمي الوسيلة التي يمكن بواسطتها إزالة الأشكال الثابتة والراكدة، ومن ثم تطوير أنماطٍ جديدةٍ من التحديد والفهم. كما يغير تطوير الفضاء الثالث، كفضاءٍ نقدي، إمكانيات السياسات من خلال تطوير مواقف معدلةٍ ومنقحةٍ أو غير مُفكرٍ فيها في الوقت الراهن والتي تشتغل بأدواتٍ خارج النمط المُعتمد.

في «الالتزام بالنظرية» تُستخدم الترجمة مرارًا وتكرارًا لوصف عملية خلخلة المواقف النظرية والسياسية باستمرار. ويستخدم هومي بابا نسخًا من عبارتَي «تفاوض» أو «ترجمة» أربع مرات في المقال (ص 26، 30، 38، 38)، إضافةً إلى «ترجمة وإزاحة» (ص 26) و«ترجمة وتحويل» (ص 32)، وهو يُحاجج بأن «كل موقفٍ هو دائمًا عملية ترجمة وعملية نقلٍ للمعنى» (ص 26). ومن هنا، يقول في ترجمته لهذا المقطع من داخل اللغة: «يحاول توضيحي هذا إظهار أهمية اللحظة الهجينة في التغيير السياسي. هنا تكمن القيمة التحويلية للتغيير في إعادة صياغة أو ترجمة العناصر التي ليست لا هاته 'الطبقة العاملة الموحدة' ولا تلك 'سياسات النوع'، ولكن هناك شيءٌ آخر يوجد إلى جانب ذلك، هو شيءٌ يعارض شروطهما ومجالاتها معًا» (ص 28).

على الرغم من أن الترجمة تقوم على مبدأ الازدواجية، فإنها تسمح بالابتعاد عن القطبية من خلال عمليةٍ حواريةٍ مستمرةٍ وتفاعليةٍ، فالسبيل إلى حل الخلافات السياسية هو التفاوض بين المواقف المختلفة عن طريق إزاحتها أو نقلها أو ترجمتها إلى مكانٍ آخر أو مكانٍ يُتيح أشكالًا من الاعتراف تتحدى شروط كِلَيهما. ورغم ذلك لا يعد هذا التفاوض ترجمةً في حد ذاته، ما دام سيؤدي إلى تحويل موقف «أ» إلى موقف «ب»، ولكنه الانتقال أو المرور عبر الأرض الموات التي تفصل بين اختلافاتهم. ويلتقط هومي بابا هذا بشكلٍ مجازي من خلال تحويل عملية التفاوض إلى شيءٍ ذي طبيعةٍ مكانيةٍ وزمنيةٍ في آنٍ واحدٍ، كما لو تم تمكين المواقف المتنافسة من خلال الترجمة للالتقاء عبر طابور من الجواسيس يمتد كجسرٍ طويلٍ بينهما. فتصبح الترجمة متساويةً بالانتقال من لغة المصدر إلى لغة الهدف، ولكن مع الفعل الديالكتيكي للتحول الذي يستوعِب اللغتَين معًا. ولا يُحرك هذا التحول العناصر إلى الأعلى، أي إلى مستوىً جديدٍ حيث تتخذ شكلًا جديدًا، ولكن يتم دفعها على جانبَي الفضاء، حيث تستمر جميع العناصر الأصلية في العمل معًا وفق شروطها المتنوعة وغير المتجانسة.

قدم هومي بابا مصطلح الترجمة الثقافية إلى عمله بعد ذلك بسنتين في مقالته «نشر الأمم» (1990)؛ حيث كان يدرك تمامًا أن مفهوم الترجمة الثقافية يمتلك بالفعل تقليدًا طويلًا ومتنازعًا حوله في

(24) Bhabha, «Representation,» p. 99.

الأنثربولوجيا الثقافية تعود بداياته إلى عمل إيفانس بريتشارد E .E. Evans–Pritchard[25]. استخدم علماء الأنثروبولوجيا هذا المفهوم بطرقٍ مختلفةٍ؛ فكلود ليفي ستراوس، وتبعًا للمبدأ الترجمي لرومان جاكبسون Roman Jakobson حول الترادف داخل الاختلاف، سعى إلى ترجمة الاختلافات الثقافية التي حللها وحولها إلى مسلمات إنسانية كونية (الأسطورة والأنثروبولوجيا البنيوية)، ومع ذلك فقد تعرض لهجومٍ من طرف كيلفورد كيرتز، الذي جادل بأن «ما صنعه ليفي ستراوس لنفسه هو آلةٌ لثقافةٍ جهنميةٍ. هذه الآلة التي تُلغي التاريخ وتنتقص من قيمة الشعور وتحوله إلى مجرد ظل للفكر، وتعوض العقول الخاصة للهمجيين في أدغالٍ معينة بالعقل المتوحش الملازم لنا جميعًا». يُحاجج كيرتز أن ليفي ستراوس كان «مترجمًا للثقافة، حتى عندما تكون غير قابلة للترجمة. لا يمكن تحقيق الترجمة إلا بإخضاع المنتجات الثقافية 'الأسطورة، الفنون، الطقوس.. أو أي كان'، أي الأشياء التي تعطي هذه الحياة مظهرًا فوريًا للغرابة، إلى تحليلٍ كوني يذيب هذه الغرابة من خلال إذابة هذه الفورية»[26]. وعلى عكس ليفي ستراوس الذي رأى أن الترجمة لها تأثيرٌ ذو طبيعةٍ تدجينيةٍ، سعى كيرتز إلى تمثيل الطابع الأجنبي للغاية في شكل الغرابة الخاص بالاختلاف حول المفهوم الكوني للثقافة. وهذا ما سيُحاجج من أجله هومي بابا، وبعد ذلك بكثيرٍ سيسير على منواله ديبيش شكربورتي Dipesh Chakraborti، غير أن هومي بابا لم يتبع الخطوات الموالية لكريتز؛ أي اعترافه على مستوىً آخر كون الثقافة نفسها هي المصطلح الكوني الذي من خلاله يقوم عالم الأنثروبولوجيا بترجمة الممارسات الفردية للمجتمع الذي تتم دراسته، وذلك بجعل الاختلافات مترادفة. وهذا يطرح السؤال التالي: ألا يشير ضمنيًا التفييء المفاهيمي للثقافة ذاته إلى شكلٍ من أشكال الترجمة؛ أي الوساطة بين ما هو خاص وما هو كوني؟

وقد قام طلال أسد أيضًا بتحليل فكرة الربط الحرفي للتأويل الثقافي مع التحولات بين اللغات المنفصلة في مقالته المعروفة «مفهوم الترجمة الثقافية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية» في عام 1986. يركز أسد على القلق الدائم الذي يطبع الطريقة التي يتوسط بها الأنثروبولوجي في صياغة المعاني الضمنية للتفكير البدائي «للمتوحشين» ليقدمها بلغةٍ مفهومةٍ للقارئ الغربي المثقف: بمعنىً آخر كيفية ترجمة أساليب حياة ولغة الإنسان البدائي قصد فهمها من قِبل العقل الأكاديمي المتطور والنخبوي والعميق، وهكذا تصبح الترجمة الثقافية وسيلةً للتفاوض حول الفجوة في الفهم وفي الزمن بين الثقافات البدائية والحديثة، وهي تتوسط الفكرة التي انتقدها جوهانيس فابيين Johannes Fabian، وهي إنكار الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان للتعايش بين الثقافات الغربية وغير الغربية، وتحول البدائية إلى لغةٍ أكاديميةٍ للعقلانية الغربية. وربما يُعد هذا النوع من الترجمة الشكل النهائي للترجمة التدجينية

(25) الفقرة التالية تستعمل بعض المواد من مقالتي «الهجنة والترجمة والثقافية» وحول إيفانس بريتشارد Evans–Pritchard كمنشئ أو مبتكر لموضوع الاستعارة في الأنثروبولوجيا. انظر: غيرتز Geertz، المعرفة المحلية 9. وفي «توضيح القديم»، يقتبس بابا نقاش غيرتز في «المعرفة المحلية للتفاهم بين الثقافات» (59).

(26) Geertz, Cliford, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford, California: Stanford Press, 1988), p. 33.

لقد قدم بابا نفسه بالفعل حجة قابلة للمقارنة في «التمثيل والنص الاستعماري» (1980) حول مصير النصوص الاستعمارية وهي تفقد خصوصيتها في عملية تحقيق الكونية الأدبية (ص 114).

ما دامت المواد المترجمة تعود للظهور بشكلٍ لا يشبه كثيرًا النسخ الأصلية. ونتيجةً لنقد النقد هذا، لم يعد علماء الأنثروبولوجيا يفكرون في الترجمة الثقافية لتجسيد نموذج معينٍ، بل لم يعودوا يستخدمون كلمة الترجمة أو الثقافة في الأساس.

وهكذا أعاد هومي بابا إحياء فكرة الترجمة الثقافية في الوقت الذي كان فيه أسد يعلن نهايتها في الأنثروبولوجيا. كان بابا قد استمع إلى أسد وهو يقدم ورقته الأكاديمية حول الترجمة الثقافية في مؤتمر إسيكس في عام 1984 حول علم اجتماع الأدب، حيث قدم هومي بابا النسخة الأصلية لمقالته «علامات اتُخِذت كعجائب»، وقد يكون اطلع على الورقة العلمية لأسد مطبوعةً في وقائع المؤتمر المنشورة. أكد أسد متحدثًا مع جون ديكسون John Dixon، على علاقة القوة غير المتكافئة بين عالم الأنثروبولوجيا كمترجمٍ ثقافي والمجتمع الذي تجري دراسته: «هناك تيارٌ سائدٌ من أجل لغة الثقافات المتحكم فيها لاستيعابِ المطالب، واستيعاب مفاهيم الثقافة المُسَيطِرة. وبالمثل هناك مقاوماتٌ قويةٌ لإجراء أية تغييرات قابلة للمقارنة داخل الممارسات الخطابية للدراسات الأوروبية أو للفكر والمعرفة الأوروبيين» (ص 171). لا تدمج الثقافة المهيمنة كما يؤكدان على ذلك وهما يستشهدان بمقال والتر بنجامين Walter Benjamin «مهمة المترجم» الذي نشر في عام 1923، أي جانبٍ من جوانب الثقافة التي تقوم بدراستها، أي لا تسمح لنفسها بالتغريب أو إدماج الغريب والأجنبي داخلها. وبهذا تظل الثقافات الأخرى بعيدةً تمامًا عن جهاز الأنثروبولوجيا المفاهيمي والخطابي. وأكد كل من أسد وديكسون، في حجة مماثلةٍ لحجة كيرتز أو بصفةٍ عامةٍ حجة سعيد في الاستشراق، أن الترجمة الثقافية في الأنثروبولوجيا هي خطاب السلطة والاستيلاء الذي يدمر خصوصية الثقافة التي يترجمها. وربما كان هذا أكثر من كافٍ، لنقرع جرس نهاية المفهوم. إلا أن هومي بابا قدم طرحًا معاكسًا؛ حيث قام باستردادها وإعادة كتابتها. فبالنسبة إلى أسد وديكسون، يترجم علماء الأنثروبولوجيا ما يسمى بالثقافة البدائية للملتقي الغربي.

أما بالنسبة إلى هومي بابا، فإن الترجمة تتم في الاتجاه المعاكس: «السكان الأصليون» يصبحون المهاجرين الجدد الذين يترجمون ثقافتهم بعد ذلك إلى ثقافة المجتمع المضيف الجديد. وهذا يعني أن المهاجرين التابعين، وليس علماء الأنثروبولوجيا، يصبحون وسطاء يشتغلون بنشاط وفاعلية في مواجهة ثقافة الهيمنة التي يجدون أنفسهم في دواليبها. ومن ثم تشتغل الترجمة الثقافية من خلال التهجين الذي ينطوي بالنسبة إلى بابا على عملية الفاعلية المُلحة للتدخل والتفاعل مع ديناميات السلطة في الثقافات المعاصرة المتضاربة أو المتصارعة. ويُعاكس هومي بابا النظريات السوسيولوجية التقليدية حول الهجرة والتي تنطوي على أفكار الإدماج أو التثاقف: في سرديته، يقوم المهاجر بتحويل الثقافة المستقبلة وليس العكس. ونتيجة لذلك فإن الثقافة المهيمنة تترجم ثقافيًا من قبل المهاجرين. ومن ثم تمثل نظرية الترجمة الثقافية عند بابا ترجمةً، بالمعاني الأنثربولوجية، من خلال العودة إلى الواجهة الأمامية أو لنقل، بصيغة لغةٍ ترجمية أكثر تقليديةً، بإضفاء الطابع الأجنبي عليها. ويُجادل هومي بابا، في حين أنه لا يتحدى مفهوم الثقافة على هذا النحو، بأن الثقافة تفتح فضاءً للاختلاف،

يُمكّننا من تجربة أشكال الغيرية والتغيير بدل أن نظل ثابتين في مخابئ المعارضة[27]. ومن هنا تعد الثقافة تجسيدًا لـ «مابين»، وهي تجسيدٌ لخبراتٍ وتجارب غير متجانسة ليس الغاية من ورائها تشكيل بنيةٍ كليةٍ وشموليةٍ متجانسةٍ، بل خلق فضاءٍ يُمكّن من التعبير عن الأصوات التي عادةً ما تم إسكاتها أو قمعها.

يقترح هومي بابا أيضًا أن الثقافات، بوصفها ممارساتٍ رمزيةً، يتفاعل على نحو دائم بعضها مع بعض، في أنساقٍ وأنظمةٍ مفتوحةٍ[28]. إذ تحتضن الثقافة المهيمنة فسيفساءً من الثقافات المختلفة لتكملها وتعطينا تجربة الاختلاف بينهما.

يُمكن لمثل هذا الاختلاف الثقافي على المستوى الداخلي أن يُوفر أيضًا السياق للتدخل الفاعل من قِبَل ملائكة التقدم: المُترجمون الثقافيون الذين سيفتحون الفضاءات غير المتجانسة المحتملة داخل وبين النظم والأنساق الرمزية للثقافات المختلفة. ويعد أولئك الذين يعيشون على جبهة الحدود بين الثقافات المختلفة مهاجرين قبل كل شيء، لا يعيشون فقط حالةً من التهجين الثقافي، بل يتفاوضون حول الاختلافات الثقافية كل يوم ويستعملون شروطهم وظروفهم البينية لترجمة المتخيل الاجتماعي للمدن الكبرى[29]. فالثقافات تتطور باستمرار في علاقتها بالثقافات الأخرى التي تنتج «مواقع هجينةً للمعاني»، والتي تفتح شروخًا تُنذر بتحولاتٍ ممكنةٍ[30]. يطور هومي بابا فكرة الترجمة الثقافية هذه من خلال العودة إلى مقال «مهمة المترجم» لبنجامين. ينزع هومي بابا، رغم استشهاده بسردية رودولف

(27) لتحقيق هذه الغاية يكتب بابا في النهاية الأصيلة لـ «الالتزام بالنظرية»: «يجب أن نتذكر أن المابين The Inter، والذي يُعد حافة الترجمة والتفاوض، وهو منزلةٌ بين المنزلتين، وفضاء المابين الذي فتحه ديريدا في الكتابة نفسها، هو الذي يحمل في طياته عبء معنى الثقافة. فهو يجعل من الممكن التأمل في تواريخ «الناس» الوطنية والمضادة لها. ففي هذا المجال سنكون قادرين على التحدث عن أنفسنا والآخرين. وعن طريق استكشاف هذا التهجين، أي هذا «الفضاء الثالث»، يُمكننا أن نتملص ونراوغ سياسة القطبية ونبرز كالآخرين لأنفسنا». انظر:

Bhabha, «The Commitment to theory,» p. 22.

(28) «تنتظم الثقافات في علاقتها بتلك الغيرية المشكلة لنشاطها الرمزي - التكويني الداخلي، مما يجعلها تنحرف عن الهياكل المتمركزة – فعبر ذاك الانزياح والحدية، تفتح إمكانية التعبير عن ممارسات وأولويات ثقافية مختلفة وغير قابلة للقياس.

انظر:

Bhabha, «Third Space,» 210–211.

(29) يستخدم بابا في المقدمة، كما هو مقتبسٌ هنا، مصطلح الترجمة الثقافية مرةً واحدةً، وبطريقةٍ مختلفةٍ نوعًا ما، ليصف صور ألان سيكولا Alan Sekula (1951–2013)، الذي «يأخذ شرط الحدود للترجمة الثقافية إلى حدها الكوني في قصة الأسماك (1989–1995) في مشروعه الفوتوغرافي عن المرافئ». وقصةُ السمك كما وصف فهرسُ معرضٍ في متحف سانتا مونيكا Santa Monica للفنون في عام 1996 «استكشفت الروابط التاريخية والسوسيوسياسية والجمالية والأدبية لمدن مينائية نائية مثل نيويورك وروتردام ولوس أنجلس وهونغ غونغ وسيول. وهي قصة تتكون من سلسلة تصل إلى 105 صور فوتوغرافية من الحجم الكبير تتخللها لوحاتٌ سرديةٌ كتبها سكولا. كما تتضمن شريطَين آخرَين تنسجهما قصة الأسماك في شكل شبكةٍ معقدةٍ من الارتباطات البصرية والشفهية وسط مناظر بانورامية للبحر حيث توجد لقطات مقربة ومفصلة للأجهزة البحرية وحاويات البضائع والمستودعات والبحارة والعاملين في أحواض السفن، وتتحدد العناصر الفردية في التبادل الكوني المتغير باستمرار: للسلع والمال والمعرفة والسلطة. ليس من الواضح تمامًا كيف تنطبق الظروف التاريخية الهجينة التي يصفها «بابا» سابقًا على المصور الفوتوغرافي الماركسي وهو يدلل على عمليات التداول والتبادل التجاريين المعولمين».

(30) قارن بين فكرة استخدام عدم استقرار الثقافة كوسيلةٍ لتحويلها مع حجج فانون Fanon (يونغ Yong، فانون Fanon).

كاشه Rodolphe Gasché حول فهم بنجامين الروحاني أو المثالي لطبيعة اللغة والترجمة، إلى قراءة بنجامين، على نحو أكبر، في شروطه المادية والمعيارية. ما يأخذه هومي بابا من بنجامين أقل ارتباطًا بالأفكار البديهية الخاصة به حول الترجمة من تلك الموجودة في اقتباساته من رودولف بانويتز Rodolf Pannwitz، التي يستحضرها أيضًا أسد وديكسون كونها تشكل بدائل للترجمة القائمة على التدجين والأجنبة، وهو نقيض تقليدي لمبدأ الاحتمالات في نظرية الترجمة التي ترجع بداياتها على الأقل إلى مقال فريدريك شلايماخر «حول الطرق المختلفة للترجمة» (1813)، والتي روجها لورانس فينوتي في عام 1993[31]. يرتكز مفهوم الترجمة الثقافية لدى بابا على نحوٍ أساسي على فكرة أجنبة الترجمة أو الترجمة المؤجنبة والتي تتسلل فيها المكونات غير القابلة للترجمة من لغة النص المصدر إلى نسيج اللغة الهدف. لذلك تشتغل الترجمة الثقافية للمهاجرين عن طريق دمج عناصر ثقافتهم في الثقافة السائدة ومن خلال هذا الإجراء المؤجنب، يأتي الحديث أو الجديد إلى العالم في الثقافة كما هو الحال في اللغة. فالترجمة الثقافية ليست مجرد نقل الثقافة المصدر إلى الثقافة الهدف، وإنما ترجمة الثقافة الهدف إلى شكلٍ جديدٍ:

«ومن هذا المنظور الأجنبي، يصبح من الممكن إدراج الطابع المحلي المحدد للأنساق وللنظم الثقافية - أي اختلافاتها غير القابلة للتناظر - ومن خلال ذلك الفهم للاختلاف، يصبح من الممكن القيام بفعل الترجمة الثقافية. إذ يصبح المحتوى «المُعطَى» في عملية الترجمة غريبًا ومغتربًا، وهذا بدوره، يترك دائمًا لغة الترجمة في مهمةٍ أو تكليفٍ في مواجهة طبيعتها المزدوجة، أي غير القابلة لتحويل أو ترجمة الغريب والأجنبي الدخيل» (ص 164).

سيعمل فعل الترجمة على تضمين الاختلاف فيما تمت ترجمته، وهذا ما يترك بقايا لا يمكن اختزالها أو استيعابها من الاختلاف الثقافي: فما هو غير قابلٍ للترجمة يحول من ثم الثقافة الهدف على نحو خارقٍ للعادة.

يظهر التفصيل الأكثر استدامةً لفكرة الترجمة الثقافية شكلًا من أشكال الفاعلية، وهو يحول نظامًا واحدًا من خلال نظامٍ آخر، في المقالة الأخيرة من كتاب **موقع الثقافة** بعنوان «كيف تدخل الجدة العالم: الأزمنة ما بعدَ الكولونيالية الثقافية ومحن الترجمة الثقافية» (1991-1993). يستحضر عنوان بابا حدثًا مؤثرًا على عالم لندن الذي عاش فيه الفتوى التي صدرت ضد رشدي.

بدأ الجدل في كانون الثاني/ يناير 1989 عندما قام مجموعة من المسلمين في براد فورد بإنكلترا، بحرق نسخة من كتاب **آيات شيطانية** في احتجاجٍ علني ضده. وفي الشهر التالي، أصدر آية الله الخميني من إيران فتوىً تطالب جميع المسلمين بقتل رشدي وأي شخصٍ متورطٍ في نشر الكتاب، فذهب رشدي

---

(31) اقتباس بنجامين من بانويتز في ترجمة هاري زوهن Harry Zohn لـ «مهمة المترجم» الذي يقتبسه «هومي بابا» بدوره (ص 228)، يقول «تنطلق ترجماتنا، حتى أفضلها، من فرضيةٍ خاطئةٍ. إنهم يريدون تحويل الهندية واليونانية والإنكليزية إلى الألمانية بدلًا من تحويلِ الألمانية إلى الهندية واليونانية والإنكليزية [...] فالخطأ الأساس للمترجم هو أنه يحافظ على حالةٍ يثبت فيها لغته الخاصة بدلًا من أنْ يسمح للغته أنْ تتأثر تأثرًا قويا باللسان الأجنبي» (بنجامين، ص 81-80). وعلى النقيض من ذلك كتب هومي بابا أن «الإنجيل ترجم إلى الهندية [...] لكنه لا يزال إنجيلًا إنكليزيًا» (ص 108).

للاختباء. في مقاله «كيف تدخل الجِدة العالم» تشكل الترجمة الثقافية جزءًا أساسيًا من مناقشة بابا لهذه الفتوى ودفاعه عن رشدي. وعنوان مقال بابا مقتبسٌ بصفة غير معترف بها من مقطع في مقال رشدي عام 1990 عن جدل الآيات الشيطانية، «بحسن نية» والذي يدافع فيه رشدي عن نفسه على أساس:

«أن الآيات الشيطانية تحتفي بالتهجين والتدنيس والتداخل الذي ينبثق من المزج غير المتوقع بين مجموعاتٍ جديدةٍ من البشر، والثقافات والأفكار والسياسات والأفلام والأغاني. ويحتفي الكتاب بالتهجين ويخشى من مطلق ما هو خالص. مزيجٌ قليلٌ من هذا وقليلٌ من ذاك هو كيف تدخل الجدة العالم. إنها الإمكانية العظيمة التي تمنحها الهجرة الجماعية للعالم وقد حاولت احتضانها. وُجِدت الآيات الشيطانية من أجل التغيير عن طريق الانصهار والتغيير، عن طريق الضم والالتحاق. إنها أغنية حب لأنفسنا الهجينة»[32].

يدعم هومي بابا رشدي عن طريق تحديد العمليات التي يصفها الروائي، وذلك من خلال تقريره الخاص حول الترجمة الثقافية، بناءً على فكرة أُثيرت من قبل في الآيات الشيطانية، حيث يسأل الراوي، «كيف تأتي الجِدة إلى العالم» وكيف تُولد؟ ما هي الارتباطات والترجمات والتركيبات التي تصنعها؟[33] من هنا يدمج بابا مفهومه الخاص عن الفضاء الثالث مع فكرة رشدي، وذلك باعتبار أن الهجرة والارتحال عن الوطن تحولان ثقافاتنا[34].

بدلًا من الاستيعاب أو الأهلانية، تنتج هجنة الفضاء الثالث أشكالًا مبتكرة لِما يسميه بابا «المفاوضات الحدودية للترجمة الثقافية» (ص 223). ويصبح موضوع الاختلاف الثقافي مقاومةً للعنصر غير القابل للتحويل في الترجمة الثقافية. ثم يتبع رشدي من خلال تطابق جدة الترجمات الثقافية مع فعل التجديف. في رواية بابا، تُنسب إلى رشدي وشخصياته الفاعلية للمهاجرين وهي تواجه تقليدًا أو تراثًا محددًا، حيث يجادل بابا، كون «الهجين هو بدعة أو هرطقة»[35]. ومن ثم يُعرف بابا مباشرة التجديف أو الكفر إلى جانب البدعة أو الهرطقة بأنه شكل من أشكال «الفعل التجاوزي والمخترق للترجمة الثقافية» (ص 226). بينما تتناسب شعرية رشدي المخادعة تمامًا مع حُجج بابا السابقة، حول فاعلية إستراتيجيات المهاجر، لكن ما يضيع هنا هو أنه في حين أن معارضي مفهوم رشدي وخصومَه قد

(32) «الأوطان المتخيلة»، المجموعة التي ظهرت فيها «بحسن نية» انتهت بمقالة في عام 1990 «لماذا اعتنقت الإسلام؟». وبعد ذلك ألغى رشدي اعترافه بالإيمان وتم إسقاط المقال من طبعة عام 1992.

(33) استخدم هومي بابا مصطلح الفضاء الثالث لأول مرة في نهاية مقالته «الباقة ماكرة»، لكنه لم يطور الفضاء الثالث تطويرًا جوهريًا حتى لحظة استجوابه من لدن جوناثان روثفورد Jonathan Rutheford عام 1990. وذلك قبل عام واحد من بدئه العمل على كتاب «كيف تدخل الجدّة العالم» وفي مقاله اللاحق قدم المفهوم من خلال مناقشة موسعة غير معممة حول حجة فريديريك جيمسون Fredric Jameson بخصوص عدم تمثيلية الفضاء ما بعد الحداثي. وأنا أيضًا أحلل مفهومًا لفضاءٍ ثالثٍ ما في «الفراغ».

(34) Salman Rushdie, *The Satanic Verses* (New York: Viking Penguin Inc., 1988), p. 270.

(35) يستخدم سلمان رشدي مرارًا وتكرارًا كلمة «التجديف» في الأجزاء الخاصة بالمهاجرين من الكتاب للإشارة إلى شكل مسرحي يحتفي بالهويات الثقافية والأجناس المتقاطعة. فالتجديف ليس مجرد تخريفٍ للمقدس من قِبل الفكر العلماني، إنه لحظةٌ يتم فيها اكتساح موضوعٍ أو مضمون إرثٍ تقليدٍ ثقافي والتنفير منه في فعل الترجمة.

يكونون مؤيدين ودعاةً للتراث، فقد كانوا من الجيل الأول، أو الجيل الثاني من المهاجرين أيضًا، وهم أقل أحقيةً وامتيازًا من رشدي. وقد نشأ الجدل لأن المهاجرين كانوا يرفضون الترجمات الثقافية لرشدي باعتبارها تجديفيةً وكافرةً ومدنسةً، لا تدعم ولا تؤيد هويتهم. علاوةً على ذلك، أشارت وأشرت الفتوى التي أعقبت ذلك إلى حقبةٍ شكلت فيها المعتقدات الثقافية والدينية جزءًا من حركةٍ عالميةٍ وكونيةٍ على الرغم من صياغتها من موقع طابعها المحلي: فكانت الفتوى هي المثال الأول على الطباق الثقافي المُعَولَم والذي لا يقوم على مفهوم المكان كما يُعرف الآن بالإسلاموية أو الأصولية الإسلامية.

بدأت معارضة كتاب رشدي في بريطانيا ثم تطورت عبر بلدان الجنوب، لتُشكل حركةً قاريةً ثلاثية الأطراف، في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية، تحدت المفاهيم العلمانية للحداثة الغربية. أولئك الذين دافعوا عن رشدي كانوا من المؤيدين للتقليد الليبرالي الغربي، وهي دائرة الأنصار نفسها التي كانت تشجع الترجمة الثقافية البريطانية السائدة. وبمعادلة الترجمة الثقافية بالهرطقة والتكفير مع التركيز على التأويلات المفصلة لنص رشدي، يبدو بابا غافلًا عن المنظورات السياسية الأوسع والأكبر التي ستصبح سمةً مهيمنةً لسياسات القرن الحادي والعشرين بعد «11 سبتمبر». وأصبح تبني الاختلاف وتأثيراته الهجينة أقل صلةً في عالم متطرفٍ رفض مثل هذه الأشكال من الحداثة، سواءً أكانت أشكالًا مضادةً للثقافة السائدة أم لا. ينتقل بابا برفض الاعتراضات على الآيات الشيطانية باختزاليةٍ كالقول بـ «غضب وسخط الملة والمجوس» كنماذج للورع والتقوى، والادعاء أن الترجمة الثقافية تزيح الطابع المقدس والديني عن افتراضاتٍ شفافةٍ من التفوق الثقافي، ينتقل إلى مناقشة الخطاب النسوي المضاد للأصولية.

وبقي من دون معالجة مسألة أي تفوقٍ ثقافي يُلغى طابعه الديني، ومن يقوم بذلك. هذا إضافةً إلى أن المقاومة لفكرة رشدي حول التهجين عبر عنها المسلمون في جميع أنحاء العالم، حيث أصبحت الترجمة الثقافية بالنسبة إليهم من أعراض ادعاءات الغرب المعتادة حول تفوقه الثقافي، أي علاقة الغرب غير المتكافئة وقليلة الاحترام للآخرين والمترفعة على العالم اللاغربي، وبذلك فقد أُعيد إلى الموقف البنيوي للترجمة الثقافية نسق السلطة نفسه الذي ينتقده أسد وكيرتز.

يبدو أن هومي بابا، من خلال الربط الوثيق بين الترجمة الثقافية والتجديف، يغيب واقع جزءٍ من الأقلية المسلمة في بريطانيا، معظمهم من الفقراء والطبقة العاملة، الذين ردوا على الرسالة بعباراتٍ مختلفةٍ عن نظرائهم من مثقفي المراكز الكبرى. ومن ثم رفضوا، بصراحة، سياساتهم الثقافية في ثمانينيات القرن الماضي. وإن لم تُحدِث الثورة الإيرانية عام 1979 صدى كبيرًا في السياسة البريطانية المحلية، فإن فتوى رشدي في عام 1989 قد فعلت ذلك بالتأكيد. فلم يَعُد رشدي قادرًا على استعادة مكانته الأدبية وصلته الاجتماعية من سنوات لندن؛ ربما يكون قد نجا من الفتوى، لكنه بالتأكيد قتل نفسه بوصفه روائيًا. حولت السياسات الجديدة التي أعقبت الجدل حول الآيات الشيطانية على نحو فعالٍ الأجندة السياسية والثقافية بعيدًا عن نموذج الشتات الكاريبي لستيوارت هال «الهوية الثقافية والهويات الجديدة» حول الهويات الأدائية الهجينة إلى عالمٍ أكثر وضوحًا حيث الاختلاف والهجنة والمابين

تعمل كمؤشراتٍ أو علاماتٍ نهائيةٍ على تقدمية القضايا السياسية والثقافية. ففي مواجهة «التناحر العنيد» للمظاهرات العامة ضد الترجمة الثقافية لرشدي(36). أصبحت النظرية نفسها مغتربةً ومبعدةً وتاركةً لغة الترجمة الثقافية تواجه طابعها المزدوج الأسود؛ أي غير القابل للترجمة، شيءٌ غريبٌ حقًا، ليس له لغة أو فهم أو رد. ربما تميز نظرية بابا للترجمة الثقافية، باعتبارها شكلًا من أشكال التجديف، على نحو أفضل، البنية الأداتية المشوهة لممارسته النظرية الخاصة (ص 211). حتى عندما يقرأ بابا بها الآخرين، يترجمهم بمصطلحاته وشروطه الخاصة؛ إذ يصطدم معهم ويغيرهم ليقول شيئًا جديدًا وغير متوقع، في جميع أنحاء كتاب **موقع الثقافة** يُصادف القارئ ملاحظته مثل «من أجل استمالة يورغن هابرماس لأهدافنا» (ص 171).

ينهي هذا الكتاب، بوصفه كتابًا تحويليا، بالتأكيد، تحديه للأفكار المعيارية للحداثة الغربية، كبيانٍ من عملية المراجعة للحداثة ما بعد الكولونيالية المضادة التي أعقبت ظهورها قبل عشرين سنةً(37). فقد نشأت في الوقت نفسه، كما يُقر الكتاب بصفة غير مباشرة، تحدياتٌ أخرى أكثر تشددًا في مواجهة الحداثة الغربية من أماكن وأزمنة أخرى، تحدياتٌ غير قابلةٍ للترجمة؛ إذ لا يستطيع المترجمون للثقافة الغربية أن ينزاحوا وراء قيمهم الخاصة، حيث الاختلافات غير القابلة للحل التي أعاد بابا التفاوض حولها بطريقةٍ مقنعةٍ عادت إلى الظهور بصفة راديكالية جديدةٍ لا يمكن التنبؤ أو الحلم بها.

References المراجع

«Program of the Centennial Convention of the Modern Language Association of America.» *PMLA*. vol. 98, no. 6. (November 1983).

Appignanesi, Lisa & Sara Maitland (eds.). *The Rushdie File*. Paris: ICA Documents, 1989.

Barker, Francis et al. (eds.). *Europe and Its Others: Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1984*. vol. 1. Essex: University of Essex Press, 1985.

Benjamin, Walter. *Illuminations*. Hannah arend (ed. And intro). Harry Zohn (trans.). London: Fontana, 1973.

Bhabha, Homi K. «The Commitment to Theory.» *New Formations*, vol. 5. (Summer 1988).

________ . *The Location of Culture*. Abingdon: Routledge, 1994.

(36) Homi K. Bhabha, «Black Voices in Defence of Salman Rushdie,» in: Lisa Appignanesi & Sara Maitland (eds.), *The Rushdie File* (Paris: ICA Documents, 1989), pp. 112–114.

(37) نسوق كتاب بول جيلروي Paul Gilroy المعنون **الأطلسي الأسود** ***The black Atlantic*** (1993) كمثال سابق عليه قليلًا، والذي كتب من منطلق كتاب **موقع الثقافة**. وكمثال حديث آخر من عام 2009 نسوق مثال سوزان بوك مورن Susan Buck-Morn المعنون بـ «هيغل، هايتي وتاريخ البشرية» (Hegel, Haiti, and Human History).

Brower, Reuben A. (ed.). *On Translation*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Buck–Morss, Susan. *Hegel, Haiti, and Human History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Diference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Cliford, James & George E. Marcus (eds.).*Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California: University of California Press, 1986.

Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia: Columbia University Press, 1983.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Charles Lam Markmann (trans). United States: Paladin Press, 1970.

Francis Barker et al. (eds.). *The Politics of Theory*. Essex: University of Essex Press, 1983.

Gasché, Rodolphe. «Saturnine Vision and the Question of Diference: Relections on Walter Benjamin's Theory of Language.» *Studies in Twentieth and Twenty– First Century Literature*. vol. 11, no. 1, 1986.

Geertz, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. California: Stanford University Press, 1988.

_______. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. 3rd ed. New York: Basic Books, 2000.

_______. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. New York: Verso, 1993.

Gloversmith, Frank (ed.). *The Theory of Reading*. Hertfordshire\ New York: Harvester Press\ Barnes and Noble Books, 1984.

Jameson, Fredric. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.

Jonathan Rutherford (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990.

Karin Ikas & Gerhard Wagner (eds.). *Communicating in the Third Space*. Abingdon: Routledge, 2008.

Lentricchia, Frank. *Ater the New Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Lévi–Strauss, Claude. *Myth and Meaning*. Abingdon: Routledge, 1978.

_______. *Structural Anthropology*. Claire Jacobson & Brooke Grundfest Schoepf (trans.). New York: Basic Books, 1963.

Mercer, Kobena (ed.). *Black Film, British Cinema*. ICA Documents 7. London: Institute of Contemporary Arts, 1988.

Rushdie, Salman. . *The Satanic Verses*. New York: Viking Penguin Inc., 1988.

_______. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981–1991*. London: Granta, 1991.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. London: Chatto and Windus, 1993.

Störig, Hans Joachim (ed.). *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt: Wissenschatliche Buchges, 1963.

Suleri, Sara. *The Rhetoric of English India*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Stein, Mark & Tobias Döring (eds.). *Edward Said's Translocations: Readings, Ruptures, Legacies*. Abingdon: Routledge, 2012.

Venuti, Lawrence. «Translation as Cultural Politics: Regimes of Domestication in English.» *Textual Practice*. vol. 7 (1993).

Young, Robert J. C. «Fanon and the Enigma of Cultural Translation.» *Translation: A Transdisciplinary Journal*. vol. 1 (2012).

_______. *The Idea of English Ethnicity*. New Jersey: Blackwell Publishers, 2008.

_______. *White Mythologies: Writing History and the West*. 2nd ed. Abingdon: Routledge, 2004.

_______. «Hybridity and Cultural Translation.» *Transhumanities*. vol. 5, no. 1 (2012).

صدر حديثًا

عبد العزيز ركح

الشرعية الديمقراطية من التعاقد إلى التواصل

هبرماس في مواجهة رولز

يرى مفكرون معاصرون أن الواقع التعددي المحايث للمجتمعات المعاصرة يشكل مصدرًا رئيسًا لهشاشة الأنظمة الديمقراطية، ولتآكل مفاهيم المواطنة والولاء، نتيجة فشل كل إتيقا عمومية في تثبيت المجتمعات الديمقراطية، إذ يبدو أن هناك تناقضًا داخليًا بين التعدد أو الاختلاف المتنامي للسياق الاجتماعي والتجانس الثقافي للسير الحسن للديمقراطية التمثيلية. تحاول الفلسفة السياسية التفكير في إتيقا عمومية يمكنها التعامل بشكل منصف مع المتغيرات الاجتماعية المعاصرة، وتلافي المشكلات التي تطرحها هذه المتغيرات. أبرز النظريات السياسية المعاصرة التي اقترحت إتيقا عمومية ناجعة كهذه: النظرية الليبرالية التعاقدية كما تجسدت حصرًا في أعمال جون رولز، والنظرية التداولية القائمة على أسس فلسفة التواصل وإتيقا الحوار كما يعرضها يورغن هبرماس.

يسلّط هذا الكتاب الضوء على هذين الأنموذجين من الإتيقا العمومية، المقترحين بوصفهما مشروعي شرعنة سياسية للمسار الديمقراطي، مركزًا على إبراز أوجه اختلافهما وتشابههما، مفترضًا أن الخلاف الظاهر بينهما يُخفي في العمق تداخلًا وتشابهًا كبيرين، حيث يمكن القول إنهما أنموذج واحد صيغ بطريقتين مختلفتين، نتيجة تباين البيئتين اللتين وُضعتا فيهما، واختلاف مرجعيتيهما التاريخية والثقافية.

نبيه بشير | Nabih Bashir*

مراجعة كتاب: وعليهم أيضًا يطلق اسم إنسان: الأجنبي (غير اليهودي) بعيني موسى بن ميمون

Book Review: *They Too Are Called Humans: Gentiles in the Eyes of Maimonides*

Author: Menachem Kleiner

عنوان الكتاب:	وعليهم أيضًا يطلق اسم إنسان: الأجنبي (غير اليهودي) بعيني موسى بن ميمون (بالعبرية).
المؤلف:	مناحيم كلنر.
الناشر:	دار النشر التابعة لجامعة بار إيلان، سلسلة «محشفوت»، رمات غان.
سنة النشر:	2016.
عدد الصفحات:	222 صفحة.

* حاصل على شهادة الدكتوراه في تاريخ الفكر اليهودي من جامعة بن غوريون في النقب (إسرائيل). باحث متخصّص في تاريخ الفكر والتفاسير اليهودية للتوراة في الحواضر الإسلامية في العصور الوسطى. يشغل وظيفة أستاذ غير متفرّغ ضمن برنامج الدراسات الإسرائيلية بكلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت بفلسطين.

Nabih Bashir received his Ph.D in Jewish Though from the University of Ben–Gurion of the Negev – Israel. He is a researcher in two main subjects: medieval Jewish theology and exegeses in the Islamicate world and history of the Zionist idea.

He is working as an adjunct lecturer – Master Program in Israeli Studies, Center for Advanced Studies, Birzeit University – Palestine.

مقدمة

يتصارع طرحان رئيسان بشدّة داخل البيت اليهودي منذ القدم حتى يومنا هذا بخصوص تعريف الهوية اليهودية. فالأول والأقدم، على ما يبدو، يتمسّك بطرح الجوهر اليهودي الخاص (اللّب)، في مقابل باقي الشعوب (القشرة)، أي إنّ هناك فرقًا جوهريًا روحيًا و«عرقيًا» يفصل اليهود «الصرحاء» (من بني إسرائيل القدماء، خلافًا لتلك الفئة من المتهوّدين) عن بقية بني البشر. اتخذ هذا الطرح شكله اللاهوتي المنهجي في كتاب **الرد والدليل في الدين الذليل** المعروف بـ **الكتاب الخزري**، للشاعر والأديب القروسطي الأندلسي يهودا اللاوي[1]، وهو ما يصطلح عليه الباحثون طرح «الخصوصية» Particularism. وبحسب هذا الطرح، وضع الباري «أمرًا إلهيًا» في اليهودي، في حين خلق بقية الشعوب الأخرى كقشرة الثمرة لحماية هذا «اللُّب» (اليهودي). أما الطرح الثاني، فيؤكّد على أن جميع بني البشر خلقوا بالتساوي «بصورة الله وشبهه» (وفق بعض تأويلات ما يرد في سفر التكوين 1: 26)، وأن «الأفضلية» اليهودية تكمن في تلقّيها الرسالة؛ أي في الإيمان بالله وعبادته، لا في أمر «جوهري» آخر. ويصطلح الباحثون على هذا الطرح الثاني تعبير طرح «العالمية» Universalism، وأقدم وأفضل ممثّل لهذا التوجّه الثاني هو الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي (قرية دلاص في محافظة الفيوم ونشط في بغداد، ت. 942م)، إلا أن مصنّفات الفقيه الطبيب موسى بن ميمون (قرطبة، الأندلس، ت. 1204م) قد حجبت غالبية مصنّفاته. ويستعرض الكتاب الذي نحن بصدد عرضه التصارع بين هذين الطرحيْن في العصر الحالي؛ في العالم اليهودي عمومًا، وفي إسرائيل خصوصًا.

الكاتب ودافعه الرئيس لنشر الكتاب

يجزع الكاتب من تسارع توجّه يهود العالم بصفة عامة، والمجتمع اليهودي في إسرائيل بصفة خاصة، على صعيد تأويلاتهم الدينية، إلى تبنّي التعصّب القومي واستعداء المحيط العربي وثقافاته والاستعلاء على بقية بني البشر. يتعزّز جزع الكاتب في ضوء حقيقة التحوّلات الجذرية الطارئة على الوعي السياسي لدى شرائح واسعة جدًا في المجتمع الإسرائيلي، والتي تتلخّص في التزاوج العميق بين الأيديولوجيات السياسية اليمينية والتأويلات الدينية التي تنسجم مع هذه الأيديولوجيات[2].

مناحيم كلنر ولد في مدينة نيويورك سنة 1946 ويقيم حاليًا في القدس. وهو باحث يهودي أميركي يعتبر أحد أهم الباحثين في الفكر اليهودي في القرون الوسطى عمومًا وفكر موسى بن ميمون خصوصًا، كما يتضح من عناوين كتبه. درس في جامعة واشنطن حتى نال الدكتوراه، بعد دراسته في كلية يهودية دينية Hebrew Theological College في الولايات المتحدة الأميركية والمدرسة الدينية مركاز هراب في البلدة القديمة في القدس (1960–1962)، وهي تعتبر إحدى أهم المدارس العليا للدراسات الدينية التي تعتمد التأويلات المتطرّفة للحاخام أبراهام

---

(1) أبو الحسن يهودا اللاوي الأندلسي (1085–1141م تقريبًا)، **الكتاب الخزري - الرد والدليل في الدين الذليل**، نقله إلى الحرف العربي وعارضه وعلّق عليه نبيه بشير (بيروت: منشورات الجمل، 2012).

(2) أفردتُ كتابًا خاصًا بهذا الموضوع، انظر: نبيه بشير، **عودة إلى التاريخ المقدّس: الحريدية والصهيونية** (دمشق: قدمس، 2005).

كوك، والمعروف بوصفه الأب الروحي للتيار القومي الديني. عمل أستاذًا زائرًا في العديد من الجامعات الأميركية وهاجر إلى إسرائيل في عام 1980 حيث عيّن أستاذًا في الفكر اليهودي في جامعة حيفا قبل أن يستقر به الحال كأستاذ متقاعد في كلية «شليم» في القدس حتى الآن. ويمكننا أن نلمس في كتاباته، وفي معرض اللقاءات الشخصية به، ميله إلى التأكيد على الرسالة العالمية لليهودية ومدّها بتأويلات إنسانية والابتعاد عن خصوصية اليهودية واليهود، وتأكيده على مقولة قديمة للفيومي مفادها أن أمّة بني إسرائيل «إنما هي أمّة بشرائعها» (كتاب **المختار في الأمانات والاعتقادات** 3: 7)[3].

تفاصيل الكتاب ومضامينه

يحتوي الكتاب على ثمانية فصول، إضافةً إلى افتتاحية وبيان شخصي ومقدمة وخاتمة وقائمة مصادر ومراجع وفهارس. وتأتي جميع الفصول لتوضيح قضية بالغة الأهمية، وهي هدف الكتاب الأساس، مفادها أن العديد من الباحثين ورجال الدين استخدموا كتابات ابن ميمون، لشهرته البالغة وسلطته المركزية في الدراسات الدينية اليهودية حتى وقتنا الحاضر، وقاموا بتأويلها بحيث تعزّز طروحاتهم الدينية - السياسية التي تؤكّد على الخصوصية اليهودية وفرض هوة جوهرية تفصل اليهودي عن غير اليهودي. ولا يعتبر استخدام كتابات ابن ميمون استثناءً، بل إنه حالة دراسية لتوضيح مجمل التعامل الإشكالي مع الموروث اليهودي بصورة عامة. ويحتوي الموروث الديني اليهودي، كأي تراث ديني آخر، على كل التوجهات الممكنة، ويتعلّق الأمر بالقارئ وبالدارس عمّا يبحث، والمصادر التي ينكشف إليها، فإن أراد تعزيز نزعاته الإنسانية والعالمية وجد في التراث ما يدعمه، وإن أراد عكس ذلك وجده أيضًا.

الإشكالية الأساس: التلاعب الحديث بالموروث اليهودي

يسعى الكاتب من خلال عرض هذه الكتابات المستخدمة نفسها للكشف عن البعد العالمي المخالف لهذه الخصوصية وتوضيح كيفية التلاعب بهذه النصوص. وتعتبر قضية استخدام النصوص القديمة بغية تعزيز طروحات دينية - سياسية معاصرة بالغة الأهمية والخطورة، وتحديدًا لأنها مستخدمة من طرفين متناقضين؛ إذ نشهد في الطرف الثاني كذلك باحثين يجتهدون جدًا في تأويل هذه النصوص الأساسية في التراث اليهودي بغية استنتاج أنها، واليهودية برمتها، منسجمة مع العالمية ومع روح الحداثة

(3) أعمل حاليًا على تحقيق هذا الكتاب من جديد وإصداره باللسان العربي. وفيما يلي قائمة بكتب المؤلف بالإنكليزية:
Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel* (Oxford: Oxford University Press, 1986); Menachem Kellner, *Maimonides on Human Perfection*, *Brown Judaic Studies*, no. 202 (Atlanta: Scholars Press, 1990); Menachem Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People* (Albany: SUNY Press, 1991); Menachem Kellner, *Maimonides on the Decline of the Generations and the Nature of Rabbinic Authority* (Albany: SUNY Press, 1996); Menachem Kellner, *Maimonides Confrontation with Mysticism* (Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006); Menachem Kellner, *Science in the Bet Midrash: Studies in Maimonides* (Brighton: Academic Studies Press, 2009); Menachem Kellner, *Torah in the Observatory: Gersonides, Maimonides, Song of Songs* (Brighton: Academic Studies Press, 2010); Menachem Kellner, James A. Diamond & Seth Kadish, *Reinventing Maimonides in Contemporary Jewish Thought* (London: Littman Library of Jewish Civilization in association with Liverpool University Press, 2019).

والعقلانية[4]. وعلى ما يبدو فإن الكاتب ينتمي إلى هذا الطرف الثاني. والسؤال المركزي الذي يتبادر إلى الذهن سريعًا هو: لماذا يجب التعامل مع جميع هذه الكتابات بصفتها حزمة واحدة وعدم التمييز بين مكوّناتها؟ ولماذا من الصعب القول إن العديد أو البعض من هذه الكتابات كان عنصريًا أو معاديًا للأغيار أو يؤكّد على الخصوصية اليهودية وتفسير ذلك تفسيرًا تاريخيًا وسوسيولوجيًا بما ينسجم مع المفاهيم التي كانت سائدة في ذلك العصر؟ ولماذا يجب محاولة تبرير المقولة التالية المنسوبة إلى الحاخام شمعون بار يوحاي (ت. 160م تقريبًا): عليكم (اليهود) يُطلق اسم إنسان (آدم) ولا يُطلق على الأجانب (غير اليهود) اسم إنسان (آدم)» (التلمود البابلي، باب متسيعا 114 ب)[5]، برغم تسرّبها إلى مصنّفات غالبية رجال الدين اليهود وتوجهاتهم قديمًا؟ لماذا لا يمكن ببساطة تجاهلها أو القول إنها تعبّر عن توجّه هذا الحاخام الشخصي وإنها غير ملزمة لأحد؟ يكمن الجواب في رأيي في نظرة المتدينين عمومًا إلى الموروث الديني في محورين مركزيين. هناك إشكالية بالغة بالطبع في تعريف هذا «الموروث» وتعيين حدوده الزمكانية، ولكنها مسألة أخرى وإن كانت مهمة ومحورية فإنها خارج نطاق استعراضنا الحالي. أولًا، إنهم يتعاملون مع هذا الموروث بوصفه حزمة واحدة لا تتجزأ، بالرغم من اعتراف بعضهم بأن بعض أجزائه يتعارض ويتصادم بصورة مباشرة مع أجزائه الأخرى. ثانيًا، تقديس هذا الموروث بحيث يصبح من العسير جدًا على رجال الدين والمتدينين رؤية هذا التعارض والتصادم بين نصوصه. فعند تقديس الحزمة بكل ما تحتويه، لا نعود نلاحظ التناقضات ولا الاختلافات. أما في تلك الحالات القليلة التي يواجهون فيها نصّين متعارضين بصورة جلية، فإنهم سريعًا ما يجدون لهذا التعارض مخرجًا، والحقيقة أنهم لامعون في إيجاد المخارج لأنه جلّ عملهم؛ خاصةً رجال الدين منهم. ولكن قبل الدخول في صلب الموضوع، تجدر الإشارة إلى أن مثل مقولة بار يوحاي هذه تتسرّب كذلك إلى مصنّفات غالبية رجال الدين والمتدينين اليهود وتوجّهاتها في العصر الحديث، ولهذا تعتبر محاولة تبريرها وتأويلها كما يبدو بالغة الأهمية. وفيما يلي سأتناول أحد الأمثلة الواضحة الثابتة في الموروث الديني اليهودي، والذي يتوقف عنده الكاتب.

وصف الباحث دانيال لاسكر، وهو أستاذ متقاعد في جامعة بن غوريون في النقب، نظرة ابن ميمون إلى الأمم غير اليهودية مقارنةً بالأمة اليهودية على النحو المجازي التالي: يكمن الاختلاف المركزي بين اليهودي وغير اليهودي من منظور ابن ميمون في المكوّنات المادية للحاسوب Hardware وليس في برمجياته Software؛ إذ إن جميعهم بشر ونسل آدم، ومن هنا فإن جميعهم متساوون على هذا الصعيد، ولكن اليهود يقومون بتشغيل برامج مختلفة عن برامج بقية الأمم الأخرى؛ فبرامج اليهود تتجلّى فيما يطلقون عليه تعبير «توراة»، وهي أفضل البرامج على الإطلاق، بينما

(4) أفردتُ فصلًا فرعيًا في أطروحة الدكتوراه بعنوان «آداب السلف - تراث صقيل»، يهدف إلى الكشف عن مساعي أهم أعلام البحث الأكاديمي في الموروث اليهودي، منذ مطلع القرن العشرين حتى يومنا، المنتمين إلى التيار الذي يسعى جاهدًا للتوفيق بين الموروث اليهودي والحداثة، وأهمهم ليفي غينسبورغ (1873-1953)، وأفرايم إلمليخ أورباخ (1912-1991). انظر: نبيه بشير، «الملائكة في الفكر اللاهوتي وتفسير الحبر الأعظم سعيد بن يوسف الفيومي: الإنسان هو غاية الخلق»، أطروحة دكتوراه، جامعة بن غوريون في النقب، بئر السبع، 2015، الفصل الثالث، المادة الأولى (بالعبرية).

(5) تجدر الإشارة إلى أن كلمة «آدم» العبرية تستخدم كاسم علم لـ «آدم»، وللدلالة على نوع الإنسان بالجملة، وعلى كل إنسان فرد كذلك؛ لهذا يمكن بسهولة تأويل هذه المقولة على عدة أوجه.

تقوم بقية الأمم بتشغيل برامج أخرى، وهي برامج أقل قيمة وجودة وفق ابن ميمون. يطلق الكاتب على هذا التمييز الميموني تعبير «المنظور العالمي». وفي مقابل «منظور الخصوصية»، يرى بن ميمون أن جميع البشر يولدون مع عقل كامن «العقل بالقوة» (باصطلاح الفلاسفة القروسطيّين)، ولكن يتلخّص أحد الاختلافات المركزية بينهم في القدرة والجهد المبذولَين لإخراج هذا العقل إلى حيز التنفيذ («العقل بالفعل»). وبناءً عليه، فإنه لا يوجد اختلاف جوهري بين اليهودي وغير اليهودي بهذا المعنى، إلا أن شرائع التوراة ودراستها والتعمّق فيها تعزّز «العقل بالفعل» أكثر من أي شرائع أخرى (انظر كتابه **موسى بن ميمون حول اليهودية والشعب اليهودي**[6]).

كيفية التلاعب بالموروث اليهودي في عصرنا

جاء في العديد من مخطوطات المشنا، وهو أول مصنّف لما يطلق عليه «التوراة الشفوية» التي تعنى بفقه الشريعة ويمثّل متنًا للتلمود، ما يلي: «كل مَن يتسبّب بفقدان نفس من بني إسرائيل ينطبق عليه ما ورد مكتوبًا كأنه قتل العالم جميعًا، وكل من يقيم نفسًا من بني إسرائيل ينطبق عليه ما ورد مكتوبًا كأنه أقام العالم جميعًا»[7]. ولكنْ ترد هذه الجملة في مخطوطات أخرى من دون الكلمات «من بني إسرائيل» في المكانين. أدّى هذا الاختلاف ببعض الباحثين إلى البحث أكثر فأكثر أملًا في الوصول إلى الصيغة «الأصلية». وعلى سبيل المثال، أفضت إحدى دراسات الباحث أفرايم أورباخ المستفيضة في المخطوطات المتوافرة[8] إلى ترجيح الصيغة الثانية المكتوبة من دون الكلمات «من بني إسرائيل». ومن أهم الإشكاليات الجوهرية الكامنة في هذه الدراسة أنها تتجاهل مسألة الفترة الزمنية الهائلة التي تفصل بين فترة تدوين المشنا (في بداية القرن الثاني للميلاد) وأقدم هذه المخطوطات المتوافرة (القرن الحادي عشر للميلاد). أما الإشكالية الجوهرية الأخرى فتتلخص في تجاوز أورباخ حقيقة، مرّ عليها مرور الكرام، مفادها أن هذه الجملة قد وردت في سياق محدّد جدًا، ألا وهو سياق تحذير قضاة المحكمة اليهودية العليا (السنهدرين)، التي تقام عند إنشاء المملكة اليهودية، لكل شاهد يمثل أمامها في قضايا القتل؛ إذ يتعيّن عليه الحذر في شهادته، وأن يكون متيقنًا من كل شيء يشهد به لأن مصير المتّهم بين يديه. وتكمن الإشكالية في أن القضاة والمتّهمين وكذلك جمهور الشاهدين، جميعهم من اليهود، كما يخبرنا أورباخ نفسه[9]. وقد اعتمد الكاتب، مناحيم كلنر، على دراسة أورباخ هذه لتعزيز طرحه، وأضاف شاهدًا آخر ألا وهو ما جاء في القرآن الكريم وهو الشاهد الأقدم فعلًا: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ

(6) انظر كذلك مصنّف ابن ميمون الفلسفي: موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق حسين آتاي (القاهرة: مكتب الثقافة الدينية، 2007).

(7) **متن التلمود المشنا (6 أقسام)، القسم الرابع: نزيقين – الأضرار**، ترجمة مصطفى عبد المعبود (الجيزة: مكتبة النافذة، 2007)، «المبحث الرابع: مبحث السنهدرين»، ص 161 (مع إجراء بعض التغييرات الطفيفة على الترجمة).

(8) أفرايم إلميلخ أورباخ، «كل من يقيم نفسًا ... تحوّلات الصيغة، تغييرات الرقابة وتدخّل الناشرون»، **تربيتس** (مجلة بالعبرية)، العدد 40 (1971)، ص 268-284.

(9) تجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين، ومن ضمنهم كلنر، يعتقدون أنه ليس هناك أي مانع شرعي لمثول متهم أو شاهد من غير اليهود أمام قضاة المحكمة العليا، ولكنني لا أتفق معهم. وتعتبر هذه المسألة، على أقل تقدير، خلافية جانبية، يضيق المجال هنا لتوضيحها.

فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: 32). ويرى كلنر أن هذه الآية تعتبر شاهدًا ممتازًا؛ إذ لم ترد عبارة «من بني إسرائيل» فيها. ولكن، يمكن بالطبع تأويل هذه الآية بحيث تستقيم مع المعنى الخاص، أي أن جميع ما ذكر في الآية إنما يصحّ على بني إسرائيل وحدهم، ولكنها مسألة جانبية غير ذات صلة بما نحن بصدده. إضافة إلى هذه المخطوطات وشهادة القرآن الكريم، يضيف الباحثان أورباخ وكلنر أقدم مخطوطات مصنّف **تثنية التوراة** لموسى بن ميمون، وهي الصياغة المعتمدة في الطبعة السائدة، وتعتمد الصيغة الثانية[10].

ولكن كل هذا الجهد الأكاديمي المبذول ليس من شأنه أن يغيّر من حقيقة أن الصيغة السائدة بين العامة وبين جلّ رجال الدين اليهود في عصرنا، تستند إلى الصيغة الأولى، وتغيب الصيغة الثانية سوى بين ثلّة من الباحثين وبعض رجال الدين الضالعين في تاريخ مخطوطات المشنا. أما اللافت للانتباه، فهو استغلال هاتين الصيغتين على أيدي أشخاص مختلفين لغايات مختلفة. فقد اعتمد قاضي المحكمة العليا، ميشئيل حيشن، في معرض ردّه على استئناف عامي بوبر، الذي قتل سبعة عمّال فلسطينيين من قطاع غزّة[11]، على الحكم الصادر في حقّه، على صيغة ابن ميمون. وكذلك فعل شاؤول موفاز بصفته وزيرًا للمواصلات في الحكومة الإسرائيلية برئاسة إيهود أولمرت، في الفترة (2006-2009)، حين نشر مقالة بعنوان «كل من يقيم نفسًا كأنه أقام العالم جميعًا»، يدعو فيها رجال الدين والقيادات الدينية في إسرائيل إلى التأكيد أمام الجمهور على ضرورة القيادة السليمة على الطرقات[12]. وعلى نحو مشابه، تقوم دائرة الإسعاف الحكومية في إسرائيل بمنح بطاقة لكل شخص يوافق على التبرّع بأعضائه عند وفاته، وتحمل البطاقة العبارة «كل من يقيم نفسًا كأنه أقام العالم جميعًا». أما بنيامين نتنياهو فقد اعتمد الصيغة الأولى، في معرض خطابه أمام حكومته للتصديق على قرار صفقة شاليط لتبادل الأسرى مع حركة حماس (يوم 11 تشرين الأول/ أكتوبر 2011)، مع إدخاله تغييرًا طفيفًا غير جوهري: «إن شعب إسرائيل هو شعب مميّز. إننا نعاضد بعضنا بعضًا. وكما قال حكماؤنا: كل من يُنقذ نفسًا من بني إسرائيل كأنه أنقذ العالم جميعًا»[13]. يسود هذا المعنى وهذه الصيغة الأخيرة في المجتمع الإسرائيلي والعالم اليهودي أجمع، فضلًا عن يهود الولايات المتحدة، خاصة في العقود الأخيرة، كما تشير العديد من الدراسات ومن ضمنها الكتاب الذي نحن بصدد مراجعته.

---

(10) موسى بن ميمون، **تثنية التوراة**، مبحث القضاة، شرائع السنهدرين، 12، ز.

(11) ملف جنائي 1742/91 عامي بوبر ضد دولة إسرائيل (تاريخ: 1997/12/4)، **قرارات المحكمة العليا**، مج 51 (5)، لعام 1997.

(12) شاؤول موفاز، «كل من يقيم نفسًا كأنه أقام العالم جميعًا»، صحيفة **معاريف** (النسخة الرقمية بالعبرية)، 2007/3/26، شوهد في 2018/12/1، في: https://bit.ly/2ILOiae. ومن الطريف الإشارة إلى أن المستوطنين في الضفة الغربية ينصبون «يافطة» واحدة بالعربية تطالب السائقين بالحذر وعدم الانشغال بالهواتف النقالة خلال السفر على الطرقات، لا لأن هؤلاء المستوطنين يخشون على حياة السائقين الفلسطينيين، بل لأن حادثًا مروريًا كهذا من شأنه أن يتسبّب في حادث مع سيارات المستوطنين وحافلاتهم. ويبدو أن الوزير موفاز اعتمد هذه الصيغة للهدف ذاته.

(13) إيلي برنشتاين، «نتنياهو: جلعاد شاليط سيعود إلى البيت في الأيام القريبة»، صحيفة **معاريف** (النسخة الرقمية)، 2011/10/11، شوهد في 2018/12/1، في: https://bit.ly/2GmKxVO (يمكن الاستماع إلى الخطاب كاملًا).

جاء في البيان الشخصي للكاتب بعد الافتتاحية مباشرة، وكذلك في الخاتمة، أنه يلمس تحوّلًا جذريًا في الجيل الشاب اليهودي في إسرائيل والولايات المتحدة على صعيد فهمهم الاختلاف الذي يفصل بين اليهودي وغير اليهودي. فبينما ترعرع هو ومعارفه في الولايات المتحدة على أن الاختلاف بين اليهود وغيرهم يعود إلى «أسباب تاريخية وسوسيولوجية والتفاني في العبادة عملًا بشرائع التوراة»، فإنه يعود بحسب الجيل الجديد من خرّيجي وزارة المعارف الإسرائيلية و«منهاجها الدراسي المعتمد في المدارس اليهودية»، لا سيما تلك «المدارس التابعة للتيارين الصهيوني الديني والأرثوذكسي على حد سواء»، إلى أسباب «الأفضلية الجينية» لليهود على بقية الشعوب الأخرى (ص 13). وقد لخّصت سلسلة طويلة من رجال الدين والقيادات السياسية اليهود المعاصرين، لا سيما المنتمين إلى التيار الصهيوني الديني والأرثوذكسي، هذا التوجّه وأكّدت عليه بوصفه «حقيقة كامنة في شريعة التوراة». وعلى سبيل المثال، نشر الحاخامان إسحاق شبيرا ويوسف إليتسور، المنتميان إلى التيار الأرثوذكسي الصهيوني واللذان شغلا منصب إدارة المدرسة الدينية في مستوطنة يتسهار جنوب نابلس، كتابًا في قسمين بعنوان **شريعة الملِك** (صدر القسم الأول في عام 2009، والثاني في عام 2016). يعالج القسم الأول، الذي يحمل العنوان الفرعي: «أحكام القتل بين إسرائيل وبقية الشعوب»[14]، قضايا خاصة بالمسوغات الشرعية لقتل غير اليهودي في السلم والحرب وفق الشرع اليهودي. أما القسم الثاني، فيعالج الشرائع الخاصة للحياة العامة والنظام السياسي وفق الشرع اليهودي. وقد جاء في القسم الأول ما معناه أنه يجب على الشخص المقيم في «أرض إسرائيل» العمل وفق «وصايا نوح السبع»[15]، ومن ينتهك إحداها وجب قتله، وكذلك وجب قتلهم جميعًا في أوقات الحرب. ونكتشف عند التقدّم في قراءة القسم الأول، أن الكاتبين يعتمدان على مصنّفات ابن ميمون للقول إنه يجب القضاء على جميع مَن هم مِن غير اليهود؛ «إذ إن هؤلاء الأغيار أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان». ووفق هذه القراءة، يتتج أنه «إذا رأى شخص يهودي أي شخص غير يهودي يتناول حبة خيار مخلّلة في الدكان من دون أن يدفع ثمنها وجب عليه قتله فورًا» من دون محاكمة، ولا ضرورة لأي شاهد آخر، وذلك لأنها سرقة، وحكم السرقة وفق تأويل مخالفة «وصايا نوح السبع» هو القتل. وبناء عليه، فإن الأشخاص الذين يطالبون بأجزاء من «أرض إسرائيل»، وإن كان بصورة سلمية، وجب قتلهم جميعًا، إذ تعتبر هذه المطالبة في حد ذاتها سرقة حكمها القتل. ويصرّح الكاتبان بصورة واضحة بالقول: «على جميع الأحوال تخبرنا (كتب التراث اليهودي) أنه في حال الاعتقاد أن رضيعًا (من غير اليهود) سيكبر وسيضرّ بنا وجب قتله» (ص 14).

يتبنّى الكثير من الحاخامات ورجال الدين اليهود، إن لم يكن غالبيتهم، التوّجه القائل بـ «الأفضلية

(14) نشر القسم الأول من الكتاب بالعربية كذلك، انظر: يتسحاق شابيرا ويوسف إليتسور، **شريعة الملك: شريعة قتل الأغيار**. ترجمة وإعداد محمود مندور وخالد سعيد (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2011). ولكن لم يتسنَّ لي الاطلاع على الترجمة العربية عند كتابة هذه المراجعة.

(15) ورد في التراث اليهودي أن الباري فرض على اليهود 613 شريعة، في حين فرض على غير اليهود سبع فرائض فقط، وهي: تحريم عبادة الأوثان (العبادة الغريبة)، وتحريم سب الرب، وتحريم القتل، وتحريم سفاح المحارم، وتحريم السرقة، وتحريم أكل الحيوان وهو حي، وإنشاء منظومة قضائية لضمان عدم انتهاك تحريم هذه الشرائع الست.

الجينية» لليهود على غير اليهود. ومن الأمثلة الدالة على ذلك قول الحاخام شلومو أبينير، حاخام مستوطنة بيت إيل بمحاذاة رام الله، ما يلي: «إننا شعب خاص لا بفضل حصولنا على التوراة، بل إننا حصلنا على التوراة لأننا شعب خاص، وذلك لأن التوراة ملائمة إلى حدّ بعيد لطبيعتنا الداخلية. فإن لهذه الأمة (اليهود) طبيعةً خاصة، شخصية وعالمًا نفسانيًا جماعيًا، شخصية إلهية خاصة، ورب العالمين هو الذي خلق هذه الأمة الخاصة (وفق ما ورد): هذا الشعب خلقته لنفسي، إنه يُحدّثُ بتسبيحي (إشعياء 43: 21). هناك من يتهمنا بأننا عنصريون، وردّنا هو [...] إذا كان معنى العنصرية أننا مختلفون وأسمى من الشعوب الأخرى، وبفضل ذلك نجلب البركة للشعوب الأخرى، حينها نعترف أننا مختلفون عن كل شعب (آخر)، لا بلون البشرة، وإنما بطبيعة روحنا، والتوراة تعبّر عن مكنوننا الداخلي» (ص 15). يستند مثل هؤلاء الحاخامات، من بين جملة المصادر، إلى كتاب **الخزري** لأبي الحسن يهودا اللاوي الذي سعى لتأسيس هذا التوجّه منهجيًا كما ذكرنا.

ويستعرض الكاتب موقفًا قريبًا آخر من موقف أبينير هو موقف رئيس الجامعة الدينية اليهودية الأشهر في نيويورك Yeshiva University، أستاذ التلمود الحاخام هرشل شختر (ص 17-18). ويتناول الكاتب هذه الأمثلة الثلاثة بوصفها تعكس المواقف السائدة بين يهود إسرائيل ويهود العالم في الوقت الحالي، ويؤكّد على أن جميعها تستند بصورة مركزية إلى مصنّفات ابن ميمون إلى جانب كتب تراثية يهودية أخرى. وتأتي جميع فصول الكتاب عمليًا لتفضح التلاعب بما جاء في كتب ابن ميمون لتعزيز التوجّهات الأيديولوجية والسياسية لهؤلاء.

خاتمة

لا تكمن أهمية هذا الكتاب في فضح بعض أوجه التلاعب بالموروثات الدينية بغية إضفاء الشرعية على توجّهات وأيديولوجيات معاصرة وتعزيزها فحسب، بل في منحنا أدوات بحثية لاكتشاف مثل هذا التلاعب أيضًا. كذلك، يؤكد الكتاب، ولو بصورة غير صريحة، على منهجية سائدة بين الكثير من الباحثين لإعادة تأويل الموروثات الدينية؛ بحيث تستقيم مع أسس ومقولات الحداثة وضروريات الحياة المعاصرة. ولكن الأمر الأكثر تعقيدًا هو أن اعتماد مثل هذه المنهجية يستدعي بالضرورة ردود فعل من أطراف معارضة، ينتج منها اعتماد طريق معاكس يتلخّص في إعادة قراءة الحداثة وضروريات الحياة المعاصرة؛ بحيث تستقيم مع القراءات «التقليدية» للموروث الديني، وهو بالفعل ما يجري حاليًا في مؤسّسات وحركات كثيرة في إسرائيل، على أقل تقدير، كما تخلص العديد من الدراسات المنشورة في العقدين الأخيرين في إسرائيل وخارجها. وبغية انخراط الباحث العربي في مثل هذا المجهود البحثي، لا بد من تهيئة مناهج تعليمية ملائمة في الجامعات ومراكز الأبحاث العربية، الأمر الذي يتطلّب وضع إستراتيجيات طويلة الأمد لبلوغ مثل هذا الهدف.

المراجع References

العربية

ابن ميمون، موسى. **دلالة الحائرين**. تحقيق حسين آتاي. القاهرة: مكتب الثقافة الدينية، 2007.

إلميلخ أورباخ، أفرايم. «كل من يقيم نفسًا ... تحوّلات الصيغة، تغييرات الرقابة وتدخّل الناشرون». **تربيتس** (مجلة بالعبرية). العدد 40 (1971)، ص 268-284.

بشير، نبيه. «الملائكة في الفكر اللاهوتي وتفسير الحبر الأعظم سعيد بن يوسف الفيومي (بغداد، القرن 10م): الإنسان هو غاية الخلق». أطروحة دكتوراه. جامعة بن غوريون في النقب، بئر السبع، 2015.

______. **عودة إلى التاريخ المقدّس: الحريدية والصهيونية**. دمشق: قدمس، 2005.

اللاوي، أبو الحسن يهودا. **الكتاب الخزري - الرد والدليل في الدين الذليل**. نقله إلى الحرف العربي وعارضه وعلّق عليه نبيه بشير. بيروت: منشورات الجمل، 2012.

متن التلمود (المشنا، 6 أقسام). ترجمة مصطفى عبد المعبود. الجيزة: مكتبة النافذة، 2007.

الأجنبية

Kellner, Menachem. *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

———. *Maimonides on Human Perfection*, Brown Judaic Studies, no. 22. Atlanta: Scholars Press, 1990

———. *Maimonides on Judaism and the Jewish People*. Albany: SUNY Press, 1991.

———. *Maimonides on the Decline of the Generations and the Nature of Rabbinic Authority*. Albany: SUNY Press, 1996.

———. *Maimonides Confrontation with Mysticism*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006.

———. *Science in the Bet Midrash: Studies in Maimonides*. Brighton: Academic Studies Press, 2009.

———. *Torah in the Observatory: Gersonides, Maimonides, Gersonides, Song of Songs*. Brighton: Academic Studies Press, 2010.

———. James A. Diamond & Seth Kadish. *Reinventing Maimonides in Contemporary Jewish Thought*. London: Littman Library of Jewish Civilization in association with Liverpool University Press, 2019.

صدر حديثًا

تيري إيغلتون

فكرة الثقافة

ترجمة: ثائر ديب

يستند إيغلتون إلى مجموعة واسعة من المصادر والنظريات والفروع المعرفيّة - من نقد رايموند وليامز الماركسي إلى نظريات رسكين الجمالية، ومن فلسفة ريتشارد رورتي البراغماتية إلى تعليقات لوي ألتوسر السياسية - كي يستقصي الطرائق التي تُعرّف بها الثقافة وتُستخدَم في تأويل العالم المادي والتفاعل معه؛ تلك الطرائق البعيدة المدى غالبًا ما تكون متضاربة. هكذا يغوص إيغلتون في هذا المفهوم المعقّد غوص أكاديمي دقيق وواضح، ويستكشف التوتر بينه وبين مفهوم «الطبيعة» الذي يقابله، وإمكانات قيام ثقافة مشتركة، ليستخلص في النهاية أنّ الثقافة، ولا سيما في أوجهها غير المستنيرة، باتت اليوم متغطرسةً وشديدة الأذى، وعلينا أن نعيدها إلى حجمها الطبيعي من دون أن نكفّ عن الإقرار بأهميتها.

بشير ربّوح | Bachir Rabbouh*

مراجعة كتاب معلِّم ألماني: هايدغر وعصره لروديغر سافرانسكي

German Teacher: Heidegger and his Age Rudiger Safransky

العنوان الأصلي للكتاب:	*Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*.
المؤلف:	روديغر سافرانسكي.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
تاريخ النشر:	2018.
عدد الصفحات:	656.

* أستاذ الفلسفة الغربية بجامعة باتنة (الجزائر).

Professor of Western Philosophy at the University of Batna (Algeria).

ضمن مشروعه الترجمي الرائد الذي يتوجه صوب نقل النصوص الفكرية، وخاصة الفلسفية منها، إلى اللسان العربي القادر على تقديم ضيافة كريمة لها، قام المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (سلسلة «ترجمان»)، بترجمة كتاب **معلّم ألماني: هايدغر وعصره** *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit* للباحث الألماني روديغر سافرانسكي.

ومعروف في الوسط الفلسفي الألماني أن الكاتب درس الفلسفة برفقة الفيلسوف تيودور أدورنو، وانشغل بالأدب الألماني، وخاصة تاريخ الفن، في جامعة غوته، بفرانكفورت، والجامعة الحرة بمدينة برلين، وعمل أستاذًا مساعدًا في الفترة 1972-1977، في الجمهورية الفدرالية الألمانية سابقًا.

وبعدها، في نهاية السبعينيات، اشتغل محررًا وناشرًا في عالم الصحافة الأدبية. ومنذ عام 1987، أصبح يشتغل كاتبًا مستقلًا. وهو عضو في هيئات أكاديمية عديدة، وحصل على جوائز علمية، وقام بدراسات حول: فريديريتش شيلر، وآرثر شوبنهاور، وفريديريتش نيتشه، ومارتن هايدغر، ويوهان غوته.

ويُعد هذا الكتاب المُترجم، من حيث الترتيب، المؤلف الخامس ضمن أعمال الكاتب، وقد صدر عام 1994، وترجم إلى اللسان الفرنسي بعنوان *Heidegger et son Temps* («هايدغر وزمنه») عام 1996، وصدر عن دار قراسي Grasset الفرنسية، وترجمته م الباحثة الفرنسية في مجال الفلسفة الدينية، إزابال كالينوفسكي Isabelle Kalinowski، وكان الباحث على الدوام منشغلًا بالسير الذاتية لكبار الفلاسفة الألمان[1]، وهذا كله يدل على أن الباحث اكتسب خبرة كبيرة في فهم النمط العام الذي يتحكم في الحياة الفكرية لهذه الشخصيات التاريخية، فمن العسر أن تكتب بأسلوبك الخاص ، ولا سيما عندما يكون التعامل مع شخصيات على درجة عالية من التركيب والتعقيد والشهرة، إضافة إلى أن هايدغر يعترض على مفهوم السيرة الذاتية، ويرفض كل إجراء يرمي إلى الربط بين ما هو شخصي وما هو معرفي. ففي مجال فلسفة الدين والسياسة والفلسفة الحديثة، يقول الباحث المغربي محمد الشيخ: «ولعل هذا ما يفسر قلة عناية هايدغر باستحضار حياة الفلاسفة في أعماله، وذلك لأنك واجد الكتاب الذي يربو على الألف صفحة لا تكاد الصفحات منه التي يفردها للحديث عن حياة الفلاسفة تزيد عن العشرين؛ مثلما هو حال مؤلفه عن نيشته [...] ولعل هذا هو أيضًا ما يفسر مهاجمته لكل محاولة تفسير فلسفة ما بالاستناد إلى 'شروط تأليفها النفسية'، وإلى 'أنحاء الحشو المتعلقة بحياة الفيلسوف الشخصية'، وإلى لجوئه، كلما اضطر إلى الحديث عن حياة المفكر، إلى الإلماع بأن عرضه لحياته، إن حدث، فإنما سيتخذ شكل 'عرض وجيز ومبتسر'. فما حياة الفيلسوف الشخصية، التي تبقى عنده في جوهرها غير ذات بال، بالمدلة لنا على حياته الفلسفية وعمله الفكري [...] مثلما يفسر هذا الأمر سعيه إلى تجاوز 'الإنسان' وحتى العمل (L'Œuvre) بما يعكس الشخص واضح العمل، وبما يحيل إلى

(1) على سبيل المثال، انظر:
Rüdiger Safranski, *Nietzsche: Biographie d'une pensée* (Paris: Actes Sud, 2000); Rüdiger Safranski, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie* (Paris: PUF, 1990); *Rüdiger Safranski, Goethe: Kunstwerk des Lebens: Biographie* (München: Hanser 2013).

المؤلف (L'auteur)، نحو 'الكينونة' و'تاريخها' وحملها الإنسان على النظر»[2]. وفي حديثه عن حياة الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس، قال مختصرًا: «وُلد، وعمل ومات» (ص 19).

وفي هذا التمشي، يمكن القول إن عدم الاكتراث بما هو شخصي في حياة المفكرين يُعد في نظرنا خطأً إستراتيجيًا يؤدي إلى تكريس النزعة اللاتاريخية. فالأفكار، كما يقول ماكس فيبر، لا تنمو كالأزهار، بمعنى أن نموها يحمل منطقًا مخصوصًا، يتشكل وفق اشتراطاتها المختلفة، وفي إطار سياقات متشابكة ومتعاشقة؛ فمن غير الممكن أن نذهب جهة فهم فكر الفيلسوف وتفسيره وتحليله، بعيدًا عن جملة العوامل التي مثّلت شخصيته وصقلتها؛ مثل المولد، والعائلة وكيفية تشكلها، وموقعها في النظام العام للمجتمع، والقرية والمدن التي سافر إليها وعمل فيها، والشخصيات التي نهل منها، والنصوص اللاهوتية والفلسفية التي أطّرت عقله في مراحله الأولى، وصداقاته، وأساتذته، ومساره التعليمي العام، وزواجه، وعلاقاته العاصفة، وجملة الأحداث التاريخية التي عاشها، وحزمة الأزمات التي مر بها، ومؤلفاته الفلسفية، وطبيعة علاقاته بطلبته وأفراد محيطه العائلي والجامعي، والصراعات التي انخرط فيها، والمحن التي تعرض لها، وشخصيته التي تتميز بالبُعد عن كل ما يتعلق بالفضاء العام، أو كما يحلو له أن يسميه بـ«الهُم»، أو الأغمار Das man، Le on.

يحمل الكتاب عنوانًا دالًا في عبارته (**معلّم ألماني: هايدغر وعصره**)، بحيث يدل على أن هايدغر شخصية معرفية استطاع أن ينتزع بكل اقتدار صفة السيد المعرفي في ميدانه؛ أي الفلسفة. فقد منحته الفيلسوفة الألمانية، صديقة العمر، حنة أرندت، لقب «الملك السري للفلسفة»[3].

ومن هنا، جاء هذا الوصف باعتباره معلمًا ألمانيًا. وقال عنه تلميذه الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير Hans–Georg Gadamer (1900– 2002): «مهما يكن من أمر فإنّ هيدغر هناك وليس بمقدور المرء تجنبه، ولا أن يرتقي خلفه على طريق سؤاله لسوء الحظ، فهو يقطع الطريق بشكل مقلق جدًا. إنّه سدّ منجرف يغمره تيار الفكر المندفع صوب الكمال التقني، ولكنه سدّ لا يمكن أن يُزحزح من مكانه». وقال عنه أيضًا: «كل عصر راهن يجب أن يحدد من جديد موقعه طبقًا لعمل هيدغر أو موقفه منه. ويستوجب على كل مفكر معاصر ساهم هو نفسه في تطوير سؤال هيدغر الفلسفي ونشره، ألا يحدد فقط موقع تفكير هيدغر في الفلسفة الراهنة، بل عليه أيضًا أن يحدد وجهة نظره منه. وهو لن يدّعي كذلك الحكم على الأهمية التاريخية لمارتن هيدغر، بل على العكس، سيكافح من أجل مواصلة المساهمة في الفكر الذي استهلّته أسئلة هيدغر»[4]؛ ومن ثمّ، كان: «ابنًا لقرن جديد، قرن هيمن عليه نيتشه والنزعة التاريخية، والفكر الذي أشاعته فلسفة الحياة، كما رفع هذا القرن لواء الشك في وجه جميع البيانات التي تدور حول الوعي الذاتيّ»[5].

(2) محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر هايدغر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص 307.

(3) حنة أرندت، «الملك السري للفلسفة»، مجلة **فكر وفن**، العدد 48 (1988)، ص 23.

(4) هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007)، ص 260–261.

(5) المرجع نفسه، ص 156.

أما بشأن الكتاب، فهو ينقسم، في كليته، إلى مقدمة وخمسة وعشرين فصلًا، إضافة إلى قائمة بالاختصارات، وتسلسل زمني لحياة هايدغر، ومراجع وفهرس عام. ومن خلال عملية السرد التي ركزت، على نحو أساسي، في ربط الحياة الشخصية لهايدغر بمجموعة الحوادث الفكرية؛ من هواجس، وانشغالات وأسئلة، وكتابات وما لازمها من تحرير ونشر، وحرص شديد على صناعة رؤية فلسفية مخصوصة به، وغيرها من النقاط المفصلية التي ساهمت في تشكيل حياته، فإن الأمر اللافت للنظر في عملية التأريخ لحياة هايدغر هو أن الكاتب اجتهد في توزيع حياة الفيلسوف بين الطريقة التعاقبية والانشغال بما حدث في عالم فكره، وهذا يدل على أن العمل صعب وعسير بكل المقاييس، فهو يتطلب من الباحث أن يطلع على الحياة الفكرية أولًا، وأن يكون عارفًا بمختلف الأحداث التي أطرت حياته الشخصية والعامة ثانيًا، وأن يكون كذلك، متصفحًا لأغلب الأعمال التي خُصصت لحياة الفيلسوف ثالثًا، وهي كثيرة، كُتبت بألسنة عديدة، أشهرها اللسان الألماني؛ مثل كتاب أوتو بوغلر **فكر مارتن هايدغر: مسار نحو الكينونة**[6]، وكتاب هيغو أوت **مارتن هايدغر: عناصر من أجل سيرة**[7]. ومن خلال ذلك، يمكن أن نرصد بعض الملاحظات:

لم يَستثنِ المؤلف من حديثه كثيرًا من التفاصيل المهمة في طفولة هايدغر، بمدينة مسكيرش التابعة لبادن؛ حيث التقاليد الليبرالية الراسخة، والحياة في الدير، والارتباط بالطبيعة، والنظر إلى مدينة بادن على أنها معقل ثورة 1848، فضلًا عن أن هايدغر كان فيها قارعًا للأجراس، وصانعًا للسفن، وقد نُعت بـ«ساحر مسكيرش الصغير»، إضافة إلى الاطلاع على طبيعة علاقته بوالديه (وفاة والده سنة 1924، ووفاة والدته سنة 1927)، وطبيعة الوجود في العالم الكاثوليكي، والوسط الليبرالي، حيث تعلم منهما فكرتَي الأصالة واللاأصالة، وتبلورت لديه فكرة العداء للحداثة التي نسيت سؤال الكينونة، وانشغلت بسؤال الكائن، وهذا العداء لم يأتِ من فراغ، بل جاء من مصادر عديدة؛ من بينها الاشتباك النقدي مع نصوص هيغل وشيلينغ، والالتقاء بالعالم اللاهوتي، وناقد الحداثة، كارل بريغ Carl Braig، والاطلاع على الرسالة البابوية، الصادرة في عام 1907، والاحتفال بذكرى أبراهام أمنكتا كلارا، بمناسبة إزاحة الستار عن تمثاله في 16 آب/ أغسطس 1910، والحضور الرمزي لهذه الاحتفالية من قِبل هايدغر (ص 20، 23، 27، 39، 40، 42).

التركيز على الأجواء الفكرية التي أثثت الزمن المعرفي لهايدغر، وخاصة المدارس الفكرية، ومن بينها الفلسفة المادية، والنزعة البراغماتية، والتيار الداروويني، والمثالية الألمانية، والكانطية الجديدة، ومدرسة التحليل النفسي، وكذلك الشخصيات المرجعية في الفكر الغربي آنذاك؛ جورج زيمل وفلسفة النقود، وماكس فيبر وموقفه من الحداثة الغربية، وفرانز برنتانو وفكرة القصدية، وإدموند هوسرل والتأسيس للفينومينولوجيا بوصفها نزعة تريد أن تعالج أزمة المعنى في العلم، والانشغال بالمنطق مبكرًا، والاطلاع على كتاب **مباحث منطقية** لهوسرل، وكتاب **المعنى المتعدد للموجود بحسب أرسطو** لفرانز برنتانو، والالتقاء بفلاسفة الحياة: فيلهلم دلتاي، وهنري برغسون، وماكس

(6) Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger: Un Cheminement Vers L'être*, Marianna Simon (trad.), (Paris: Aubier–Montaigne, 1967).

(7) Hugo Ott, *Martin Heidegger: Eléments pour une Biographie*, Jean–Michel Beloeil (trad.), (Paris: Editions Payot, 1990).

شيلر، ونيتشه، ومارتن لوثر، وسورين كيركجارد، والعلاقة الشائكة بالفيلسوفة حنة أرندت، والصداقة مع إليزابيت بلوخمان، والاهتمام بدونس سكوتوس، وهو فيلسوف نقد العقل في العصر الوسيط، وجورج لوكاتش ومفهوم التشيؤ، والصداقة الفلسفية مع كارل ياسبرز، وكذلك مع اللاهوتي رودولف بولتمان مدى الحياة، ولقاء أرنست كاسيرر، في ملتقى دافوس ربيع 1929، والشجار الفلسفي الذي حدث بينهما حول طبيعة الانتماء الفلسفي للنسق الكانطي، وصدور كتاب **روح اليوتوبيا**، لإرنست بلوخ عام 1919، وصدور كتابه العمدة **الكينونة والزمان** عام 1927، وزيارته الأولى إلى أثينا، وكذلك زياراته المتكررة إلى روما (في الأعوام: 1962، 1964، 1966، 1967). فكل هذه الفعاليات الفكرية، ساهمت على نحو فاعل وحيوي في تشكيل عقلية فلسفية كبيرة تركت بصمتها المعرفية على زمن بأكمله، وعلى أسماء فلسفية فرنسية؛ مثل ريمون أرون، وجان بول سارتر، وجان بوفريه، والشاعر روني شار، وباول تسيلان، ومترجميه إلى اللسان الفرنسي فرونسوا فيديه وفرونسوا فوزان.

نلاحظ في متن الكتاب وجود نوع مخصوص من المحاكمة الفكرية لهايدغر تتمثل في تركيز الكاتب على مسألة انتماء هايدغر إلى النازية؛ إذ تظهر عبارة «الاشتراكية القومية» (ص 230)، بحيث يكون هايدغر خصمًا عنيدًا وشرسًا للديمقراطية التعددية؛ لأنها في نظره تنتمي إلى «الهُم»، والحضور القوي للنزعة الفردية في كتابه **الكينونة والزمان**، وربط فلسفة الأصالة بالاشتراكية القومية، والاستثمار في نصوص تيودور أدورنو، وبخاصة في كتابه **رطانة الأصالة**، الذي أشار فيه إلى تعامل هايدغر مع فكرة الموت على أنه أمر من القوات الخاصة، إضافة إلى تحدثه عن كتاب أدولف هتلر **كفاحي** (صفحة 215)، مما يدل على أن صاحب الكتاب يريد توريط هايدغر في المسار النازي مبكرًا، والسعي إلى البحث عن وجود علاقة بين النتاج الفلسفي لأفلاطون، وقضية انتمائه إلى النازية، وبخاصة عندما اشتغل معرفيًا بنظرية المثل من خلال أمثولة الكهف (ابتداءً من 1931–1932)، والاهتمام بالدكتاتورية بوصفها حلًا ضد الشيوعية، حيث يعتبر أن الاشتراكية القومية إنجاز لحلم الشاعر هولدرلين، لأن هايدغر نسب السياسة إلى «الهم» و«القيل والقال»، واشتغاله بمفهوم التاريخانية، شكّل الأرضية المعرفية لانخراطه السياسي في الاشتراكية القومية (النازية). وقد عمل جاهدًا على إدخال مبدأ القائد في الجامعة، وتنظيم المعسكر العلمي في حزيران/ يونيو 1933، وقام بمخاطبة العاطلين عن العمل في الجامعة (هيمنة المزاج الثوري في هذه المرحلة)، وتناسى الكاتب العوامل الثقافية التي وطّأت لظهور النازية، ومقدرتها على ردّ الاعتبار للشعب الألماني، بعد «معاهدة فرساي» المذلة. ونحن نلاحظ وجود نزعة لمحاكمة هايدغر من داخل الفلسفة، لكن بطريقة ملتوية، متمثلة بالفلسفة اليونانية، والتركيز اللافت للنظر على مرحلة رئاسة الجامعة، مع أنّ مدتها القصيرة، وكأنها هي سبب الشرور كلها؛ ما يؤكد أن هذا النوع من الكتابة يحمل في ثناياه كثيرًا من المحاكمات، وينبع من ذاتية معينة.

وبالرغم من ذلك، فإن هذا الكتاب يبقى قمينًا بالترجمة إلى اللسان العربي، نظرًا إلى طبيعة الاستقراء الذي اعتمد عليه الكاتب، وخاصة من ناحية الابتعاد قدر المستطاع عن السرد العادي لحياة الفيلسوف، والاجتهاد في فهم ملابسات السيرة الذاتية؛ وذلك لأنها تتعلق بسيرة أكبر فيلسوف في القرن العشرين.

References / المراجع

العربية

أرندت، حنة. «الملك السري للفلسفة. مجلة **فكر وفن**. العدد 48 (1988).

سافرانسكي، روديغر. **معلّم ألماني: هايدغر وعصره**. ترجمة عصام سليمان. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة: بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

الشيخ، محمد. **نقد الحداثة في فكر هايدغر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.

غادامير، هانز جورج. **طرق هيدغر**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007.

الأجنبية

Ott, Hugo. *Martin Heidegger: Eléments pour une Biographie*, Jean–Michel Beloeil (trad.). Paris: Editions Payot, 1990.

Pöggeler, Otto. *La pensée de Martin Heidegger: Un Cheminement Vers L'être*. Marianna Simon (trad.). Paris: Aubier–Montaigne, 1967.

Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*. Paris: PUF, 1990.

————. Nietzsche: *Biographie d'une pensée*. Paris: Actes Sud, 2000.

————. *Goethe: Kunstwerk des Lebens: Biographie*. München: Hanser 2013.

صدر حديثًا

مجموعة مؤلفين

التنويع الاقتصادي في دول الخليج العربية

في ظل التقلبات الشديدة في أسعار النفط وتأثيراتها الكبيرة في موازنات دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، تهيمن قضية التنويع الاقتصادي على النقاش في دوائر الخبراء وصنّاع القرار الاقتصادي فيها؛ إذ يُعدّ هذا الموضوع من أشد التحديات التي تواجهها هذه الدول إلحاحًا وأكثرها حضورًا. وفي الآونة الأخيرة، تبذل هذه الدول مساعي حثيثة من أجل تحقيق هذا الأمر، لكن الصعوبات التي تواجهها، كضعف الموارد الأخرى غير الطاقة والأزمات السياسية التي تعصف بها وضعف الموارد البشرية، تعقّد مسألة اعتماد سياسات تؤدي إلى مثل هذا التنويع في الوقت الراهن.

يضم هذا الكتاب مجموعة مختارة من بحوث تتناول شؤون التنويع الاقتصادي وشجونه في دول مجلس التعاون، قُدّمت في منتدى دراسات الخليج والجزيرة العربية الذي عُقد في الدوحة في كانون الأول/ديسمبر 2016. تعالج هذه البحوث جملة من القضايا المتصلة بهذا الموضوع في دول مجلس التعاون، بدءًا بخططه واستراتيجياته، مرورًا بدور العمالة والقوى العاملة فيه، وصولًا إلى مستقبل هذا التنويع، وذلك استنادًا إلى التحديات التي تواجهها، وحاجتها إلى اعتماد أنموذج تنموي جديد، بعيدًا من نظم الريع الاقتصادي التقليدية.